SOMMAIRE

N° 35
1987

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

1 ***La théologie de la rétribution dans les chroniques***

par Sylvain Romerowski
assistant de pasteur, Mulhouse

35 ***La venue du Seigneur***

Deux discours d'espérance à la lumière de deux hypothèses :
1 Thessaloniciens 4, 13-18
et 2 Thessaloniciens 2, 1-12

par Jean-Michel Sordet
pasteur à La Sarraz, Suisse

58 ***L'occultisme***

par Michèle Kammermann
et Marc-Henri Sandoz

ANCIENS NUMEROS

Si vous désirez acheter d'anciens numéros,
Hokhma se propose

soit de vous offrir la collection complète (n° 1-30, sauf nos 2 et 3) à un prix avantageux : 90 F S / 250 FF / 2000 F B.

soit de vous offrir un rabais de 30 % sur le prix normal indiqué en page 3 de couverture à l'achat d'au moins 5 anciens numéros.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture

Hokhma rachète à 5 F S l'exemplaire, plus frais de port, les numéros 2 et 3. Adressez-vous à Hokhma/ Suisse.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. ICHTHUS 30420 Calvisson ©66.01.25.32
Dépôt légal : 2e trimestre 1987. N° d'ordre : 86364

Hokhma 35/1987, pp. 1-34.

LA THEOLOGIE DE LA RETRIBUTION DANS LES CHRONIQUES

Par Sylvain Romerowski
Assistant de pasteur, Mulhouse

La théologie de la rétribution est l'un des thèmes les plus connus du message du Chroniste, sans doute parce que cet auteur lui a consacré une large place dans son oeuvre. La présentation qu'il en a donnée frappe par son côté systématique à l'extrême dès qu'on atteint la dernière partie des livres des Chroniques, celle qui relate l'histoire de la monarchie divisée (2 Ch 10—36).

Nous adopterons ici la même démarche que dans les deux articles où nous avons déjà traité des Chroniques[1] et procéderons par comparaison avec les livres des Rois. Une première partie donnera un aperçu des perspectives qu'offrent les livres des Rois. Nous verrons ensuite ce qu'il faut entendre par théologie de la rétribution et comment le Chroniste énonce ce principe. Une troisième partie examinera certains des récits illustrant ce principe dans les Chroniques.

1. Quelques aspects de la théologie des livres des Rois.

Ecrits pendant la période exilique, les livres des Rois ont pour but d'expliquer pourquoi sont survenus les événements de 587, la destruction de Jérusalem et de son temple, et la déportation en Babylonie. Ils

[1] *Hokhma* 31, pp. 1-23 et *Hokhma* 34, pp. 37-63. Pour les citations, on se reportera aux bibliographies données en fin de ces deux articles.

sont un peu une théodicée, mettant le Seigneur hors de cause et montrant que le peuple a reçu le juste châtiment qu'il méritait.

Pour ce faire, l'auteur puise dans le Deutéronome les critères auxquels il mesure le peuple et plus particulièrement ses rois. Il prend comme normes, pour porter un jugement sur Israël, certaines lois du Deutéronome qui n'apparaissent pas ailleurs dans le Pentateuque. Pour cette raison, nous acceptons, à propos des livres des Rois, l'appellation d'histoire deutéronomique (sans vouloir suggérer par là une date de rédaction tardive pour le Deutéronome et abandonner son attribution à Moïse).

La première loi jouant un rôle important dans l'historiographie des Rois concerne l'unicité du lieu de culte: en Dt 12,2-14, Israël est appelé à faire disparaître les hauts lieux cananéens et à détruire les idoles et leurs autels pour célébrer le culte du Seigneur au lieu que celui-ci choisira. Les règnes de presque tous les rois sont jugés en fonction de cette loi.

En ce qui concerne le royaume du nord, l'historien deutéronomique commence par une critique sévère de Jéroboam. Il dénonce la fabrication par ce roi de deux veaux d'or que le peuple adore, l'un à Dan et l'autre à Béthel (1 R 12,28ss). Le v. 30a souligne: "C'est en cela que consista le péché". Dans la suite du récit, un refrain reviendra sans cesse à propos des rois du nord: "Il fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur. Il suivit la voie de Jéroboam et imita *le péché* qu'il avait fait commettre à Israël "(1 R 15,26.34; 16,13-19.25-26.30-31; 22,53; 2 R 3,2-3; 10,29 ; 13,2. 11; 14,24; 15,9. 18. 24. 28). Lorsque le contexte précise de quel péché les rois se sont rendus coupables, il s'agit des veaux d'or ou de l'idolâtrie (1 R 16,13. 26; 22, 54; 2 R 10,29). Même Zimri qui n'a régné qu'une semaine reçoit la même condamnation. Deux rois seulement font exception: Shalloum qui n'a régné qu'un mois (2 R 15,13) et Osée sur qui porte une appréciation plus tempérée (2 R 17,2). Le réquisitoire dressé contre le royaume d'Israël pour exposer les raisons de sa ruine, en 2 R 17, 7-23, dénonce les mêmes fautes: les cultes et l'idolâtrie sur les hauts lieux (vv. 9-12), les deux veaux d'or (v.16). Le péché de Jéroboam y est une nouvelle fois mentionné, à propos de l'ensemble du peuple (vv. 21-22). Ce sont encore les mêmes péchés qui sont reprochés aux populations installées sur le territoire de l'ancien royaume du nord par les Assyriens (2 R 17,

24-41). La dernière péricope (vv. 34-41) rappelle des formules deutéronomiques (Dt 4,23; 5,32; 6,12-14; 9,29).

Pour le royaume du sud, ce sont les hauts lieux bâtis en Juda qui retiennent l'attention de l'auteur. Les rois de Juda reçoivent une appréciation en fonction de leur attitude vis-à-vis des hauts lieux et du temple. Ils se répartissent ainsi en trois catégories. Certains négligent le temple et favorisent le culte sur les hauts lieux (par exemple Roboam, 1 R 14,23, Akhaz, 2 R 16, Manassé et Amon, 2 R 21). D'autres rois favorisent à la fois le culte au temple et le culte sur les hauts lieux, ou, tout du moins, n'empêchent pas le peuple de sacrifier sur les hauts lieux (par exemple Josaphat, 1 R 22, 43-44; Joas, 2 R 12; Amasias, 2 R 14,3-4; Azarias, 2 R 15,3-4; Yotam, 2 R 15,34-35). Enfin trois rois suppriment les hauts lieux et soutiennent le culte au temple: Asa, qui n'a cependant pas réussi à extirper totalement les hauts lieux (1 R 15, 11-15), Ezékias (2 R 18), et Josias (2 R 22—23). A propos de Josias, on peut noter en 2 R 23,25 la reprise de la formule deutéronomique "revenir au Seigneur de tout son coeur, de tout son être et de toute sa force "(cf. Dt 6,5) qu'on ne retrouve pas en Ch.

Salomon lui-même est jugé en fonction de la loi de Dt 12. Il est d'abord désapprouvé pour les sacrifices offerts sur les hauts lieux pendant son règne en 1 R 3, 2-3. En expliquant que le temple n'avait pas encore été bâti, l'auteur nous révèle quelles circonstances ont amené le peuple à sacrifier sur les hauts lieux, mais dans l'optique des livres des Rois et de la loi sur l'unicité du lieu de culte, ceci ne le justifie aucunement. Au v. 3b, l'adverbe *rq* (seulement) a une valeur concessive: après avoir fait l'éloge de Salomon pour son amour du Seigneur, l'auteur relève ce qu'il semble considérer comme une faute, l'offrande de sacrifices sur les hauts lieux[1]. Surtout, Salomon est sévèrement condamné en 1 R 11, 4-13 pour avoir bâti des hauts lieux à des idoles.

Le Deutéronome énonce aussi un certain nombre de règles concernant le roi (17, 14-20). Il stipule qu'Israël ne doit pas se donner pour roi un étranger. Le roi ne doit pas posséder un grand nombre de che-

---

[1] On sait que le Chroniste donnera raison à Salomon pour avoir cherché le Seigneur au haut lieu de Gabaon (*Hokhma* 31, p. 12), mais cette appréciation ne concerne précisément que ce seul lieu de culte. Le Chroniste ne rappelle par contre pas que Salomon avait pris l'habitude de sacrifier en divers hauts lieux puisqu'il omet systématiquement toute mention des fautes de ce roi.

vaux, ni faire retourner des Israëlites en Egypte pour s'en procurer. Il lui est aussi interdit d'avoir un grand nombre de femmes, Il ne doit pas posséder trop d'argent et d'or. Il est tenu par dessus tout d'observer la loi.

Les livres des Rois font porter aux rois la responsabilité de la direction religieuse empruntée par le peuple. La ligne de conduite religieuse du peuple est déterminée par son souverain. La plupart des rois sont accusés de fautes transgressant la loi. 1 R 11 reproche en particulier à Salomon d'avoir pris un trop grand nombre de femmes qui ont détourné son coeur vers les idoles. La section qui précède immédiatement (1 R 10,14-29) énumère les formidables richesses de Salomon, en particulier l'abondance d'or et d'argent amassés par lui (v. 27) et le grand nombre de chevaux que les marchands du roi allaient chercher en Egypte. A première vue, le texte ne semble pas condamner Salomon pour cela (les vv. 23-24 le prennent positivement, cf. 10,1) et 1 R 3,13 présentait les richesses de Salomon comme des bénédictions. Mais on peut se demander si, en plaçant cette section juste avant le ch. 11, l'auteur des livres des Rois n'a pas voulu suggérer que les craintes du Deutéronome se sont avérées justes dans le cas de Salomon et que les richesses du roi ont été pour lui une occasion de chute. De telles bénédictions peuvent devenir un piège pour qui s'attache aux dons plus qu'au donateur et finit par les rechercher pour eux-mêmes, ou pour qui les attribue à ses idoles (cf. Os 2,10.14). Ça a pu arriver à Salomon sur la fin de sa vie, sous l'influence de ses épouses étrangères. (On remarquera que le Chroniste, qui présente les richesses de Salomon exclusivement comme des bénédictions obtenues pour sa fidélité, a pris soin d'ajouter à sa source que les chevaux de Salomon provenaient de tous les pays (2 Ch 9,28), peut-être pour atténuer l'impression négative que risquait d'engendrer une mention de l'Egypte seule, sur la base de Dt 17.

Le Deutéronome institue un ministère prophétique pour Israël. Ce ministère prolonge l'oeuvre de Moïse et doit éclipser toute pratique divinatoire (Dt 18, 14-22). Le Deutéronome indique en outre le moyen d'éprouver les prophètes: d'une part le vrai prophète ne cherche pas à entraîner le peuple dans l'idolâtrie (Dt 13,2-6) et, d'autre part, la réalisation de ses prédictions sert de critère pour tester l'authenticité de sa vocation (Dt 18,21-22). Les livres des Rois s'attachent à démontrer l'efficacité de la parole prophétique. De nombreux récits l'illustrent, comme

1 R 13,20-26; 20,13-22.28ss; 22,17.25 et 34-37. Un signe appuie parfois la parole d'un prophète (1 R 13,3-5). Le cycle d'Elie et d'Elisée s'étend sur plus d'un quart des Rois. L'abondance de miracles, survenus le plus souvent à la parole de ces deux prophètes (1 R 17,1 et 7.14 et 16; 18, 41-45; 2 R 2,21-22.24; 3,14-27; 4,1-7.16-17. 42-44; 5,10 et 14; 5,27), authentifient leur ministère et prouvent que le Seigneur seul est Dieu (1 R 18,37.39). Ce n'est donc pas faute de manifestations du Seigneur si le peuple a abandonné son Dieu. De plus, les livres des Rois ne manquent pas de mettre en évidence la réalisation de la parole des prophètes. Ils se servent pour cela de deux formules stéréotypées: a) "Ainsi parle le Seigneur..." et b) "Ceci ou cela survint selon la parole du Seigneur par tel prophète." Nous donnons les références sous la forme a ——> b:

1 R 11, 29-32 ——> 12, 15

1 R 13, 2 ——> 2 R 23, 15-18

1 R 14, 6-8. 10.14 ——> 15, 29

1 R 14,12 ——> 14, 17-18

1 R 16, 1-3 ——> 16, 12

1 R 21,19 ——> 1 R 22, 38

1 R 21, 23-24 ——> 2 R 9, 25-26. 36-37

2 R 1,6 ——> 1, 17

2 R 7, 1-2 ——> 17-20

2 R 20, 16-18 ——> 24, 13

2 R 21, 10-14 ——> 24, 2-3

(Cf. encore 2 S 7, 13 ——> 1 R 8, 20

2 R 10, 30 ——> 15, 12)

Le Deutéronome enjoignait le peuple d'écouter la parole du prophète qui avait été testée et dont l'origine divine avait ainsi été reconnue (18,19). 2 R 17,13ss.23 présente le refus d'écouter les avertissements du Seigneur par l'intermédiaire de ses prophètes comme l'une des causes de la ruine du royaume du nord. En mentionnant Juda aux côtés d'Israël (13,19-20), ce chapitre indique que la catastrophe de 587 aura la même cause. La destruction des deux royaumes et l'exil ne devraient donc pas surprendre: de nombreux prophètes à la parole éprouvée avaient prévenu le peuple de Dieu.

Enfin les livres des Rois montrent que les malédictions du Deutéronome se sont accomplies. Le sort des cadavres des membres des familles de Jéroboam I et d'Akhab (1 R 14,11; 1 R 21,23-24; 2 R 9,34-37) rappelle Dt 28,26 et les horreurs du siège de Samarie sous le règne de Yoram d'Israël (2 R 6,28-29) accomplissent Dt 28,53-57. Des souverains d'Israël ou de Juda ont été faits prisonniers et déportés (2 R 17,4.6; 24,12.14; 25,7,) selon Dt 28,36. 2 R 21,14 annonce que le peuple sera livré à ses ennemis, selon Dt 28,32. Dt 28,45-46 avait prévu que le peuple n'écouterait pas la voix du Seigneur et n'observerait pas ses lois. La suite annonçait la destruction du royaume et la déportation en conséquence (28,47-52). C'est ce que rapportent 2 R 17 et 25, en expliquant que c'est arrivé parce que le peuple n'a pas écouté le Seigneur et a rejeté ses lois (17,15-19)[1].

La destruction du royaume d'Israël est donc l'aboutissement d'une longue histoire de rébellions et de désobéissances au Seigneur. Le peuple de Dieu en porte l'entière responsabilité. A diverses reprises, le Seigneur avait repoussé le châtiment et accordé un délai à son peuple, manifestant ainsi son désir de ne pas le détruire (2 R 8,19; 13,23; 14,26-27). Il avait délivré plusieurs fois le peuple coupable de ses ennemis, témoignant par là de sa volonté de faire grâce (1 R 20; 2 R 3; 6,24—7,20). Mais le peuple a fini par atteindre le point de non retour. L'anéantissement du royaume du nord intervient alors comme la conséquence des péchés accumulés depuis le règne de Jéroboam d'Israël, le premier roi de la monarchie divisée (2 R 17,7-23, en particulier vv. 22-23). De même la chute de Jérusalem et l'exil en Babylonie sont la conséquence des péchés qu'Israël a accumulés depuis sa sortie d'Egypte (2 R 21,5), le point de non retour ayant été franchi sous le règne de Manassé (2 R 23,26; 24, 3; cf. Jer. 15,4).

Les livres des Rois démontrent donc aux Judéens que si l'exil est survenu, ce n'est pas parce que Dieu a failli, mais parce que son peuple a failli.

---

[1] Un autre point de contact avec le Deutéronome peut être relevé: Dt 16,1-8 fait de la célébration pascale un événement national qui doit avoir lieu à Jérusalem alors qu'Ex 12 souligne le caractère familial de cette fête. La Pâque célébrée sous Josias en 2 R 23,21-23 prend, comme en Dt, une dimension nationale.

2. Le principe d'une rétribution immédiate dans les Chroniques

Nous venons de voir que, dans l'historiographie deutéronomique, les rois sont les représentants de leur peuple dont ils déterminent l'orientation religieuse. Leurs fautes s'accumulent au cours des âges, Dieu retenant le jugement, jusqu'à ce que la destruction frappe tour à tour chacun des deux royaumes, en châtiment. Par contre, le Chroniste expose le principe d'une rétribution immédiate. Chaque génération répond pour ses propres actes et reçoit le châtiment ou la bénédiction qu'elle mérite. Dans la période post-exilique, il n'y a plus de roi sur le trône du peuple de Dieu. Les récits des Chroniques ont sans doute valeur homilétique et s'appliquent à chaque individu de la communauté. En rappelant les liens qui l'unissent au passé, le Chroniste a établi la légitimité de la communauté Judéenne post-exilique en tant que peuple de Dieu. Fermement convaincu qu'il subsiste un avenir pour le peuple et pour le royaume de Dieu, il s'est employé à nourrir l'espérance de ses contemporains[1] . Encore fallait-il leur faire savoir ce que le Seigneur attendait d'eux à ce moment particulier de l'histoire où les Judéens avaient regagné leur territoire sans retrouver leur indépendance nationale. Il les a exhortés à sa manière à demeurer fidèlement attachés aux institutions cultuelles établies par David et Salomon[2]. Il les exhorte encore à la fidélité aux prescriptions de la loi divine. Par leur conduite, ils peuvent obtenir la bénédiction de Dieu, et peut-être même hâter la réalisation des promesses divines et le rétablissement du royaume (2 Ch 30,9).

Le principe de la théologie de la rétribution, c'est donc que la désobéissance au Seigneur entraîne immédiatement un châtiment manifestant la colère divine, comme par exemple la défaite militaire, la désaffection de son peuple, la conspiration, la maladie, tandis que l'obéissance obtient la bénédiction, une progéniture nombreuse, la réalisation d'un programme de construction, des victoires militaires, la gloire, le succès, le soutien populaire, la prospérité ou la paix.

Ce principe de la rétribution immédiate a été annoncé dans les deux discours de David à Salomon : "Tu prospéreras, si tu gardes pour

---

[1] Voir nos deux précédents articles.

[2] *Hokhma* 31, p. 14.

les mettre en pratique, les préceptes et les ordonnances que le Seigneur a ordonné à Moïse au sujet d'Israël" (1 Ch 22,13) et "Si tu cherches le Seigneur, il se laissera trouver par toi, mais si tu l'abandonnes, il te rejettera pour toujours" (1 Ch 28,9). Ce second texte fait intervenir deux verbes qui sont des termes-clés de la théologie de la rétribution: "chercher" et "abandonner". Mais on trouve surtout le principe énoncé dans l'oracle de 2 Ch 7,11-22 qui constitue en quelque sorte la charte qui réglera les relations subséquentes du Seigneur avec son peuple. Cet oracle répond à la prière prononcée par Salomon lors de la consécration du temple (2 Ch 6,12-42)[1]. Le corps de cette prière implorait le pardon divin pour tout pécheur qui se repentirait (2 Ch 6,22-39). Très réaliste, Salomon reconnaît qu'il arrive à tout homme de commettre des fautes (v. 36) mais il demande au Seigneur de détourner le châtiment mérité de celui qui se détourne de son péché. La première partie de l'oracle divin répond positivement à cette demande (2 Ch 7,13-15). Williamson note avec raison dans son commentaire que le v. 13 fait référence à plusieurs des calamités envisagées par la prière de Salomon et qu'il faut voir là un échantillonnage représentatif de l'ensemble de ces calamités. Au v. 14, le Seigneur affirme sa volonté de pardon et de restauration à l'égard de son peuple à condition que celui-ci s'humilie, prie, le cherche et se détourne de ses mauvaises voies. Il apparaît immédiatement que la théologie de la rétribution n'est pas une théologie de "salut par les oeuvres". Elle se fonde au contraire sur la possibilité du pardon pour des pécheurs qui se repentent. C'est donc une théologie de la grâce. Comme nous l'avons montré, les vv. 15-18 donnent la réponse à la conclusion de la prière de Salomon[2]. La fin de l'oracle énonce ensuite la contrepartie de la promesse de pardon du v. 14: si le peuple se détourne et abandonne les lois divines, s'il se laisse aller à l'idolâtrie, le Seigneur le rejettera et rejettera le temple (2 Ch 7,19-22).

Les quatre verbes qui sont utilisés en 2 Ch 7,14 pour exprimer la notion de repentance auront une fonction toute particulière dans la suite de la narration du Chroniste. Les récits qui la composent reprendront ces termes et fourniront de nombreuses illustrations du principe posé par l'oracle. *Drš*, "chercher" ou parfois comme ici *bqš*, "chercher, *kn* ᶜ, ‛"s'humilier", et à moindre fréquence "prier" et *šwb*, "revenir", sont

---

[1] Voir *Hokhma*. 34, p. 49.

[2] *Hokhma* 34, p. 49.

donc des termes-clés de la théologie de la rétribution. Aux deux premiers s'oposent $m^{\prime c}l$, "se rebeller", "être infidèle", et le verbe de 2 Ch 7,19.22, ^{c}zb, "abandonner". Le Chroniste insiste aussi sur l'intériorité et l'intensité des mouvements de repentance ou de foi à l'aide d'expressions comme "de tout son coeur" ou "de toute son âme". De plus, on verra souvent le Seigneur répondre par une intervention miraculeuse à l'attitude désignée par les verbes de 2 Ch 7,14. Le Chroniste ajoute fréquemment des récits de miracles qui ne se trouvent pas dans les livres des Rois.

Dans l'exposition du message de la rétribution, les prophètes tiennent un rôle important. La majorité des rois de Juda se voient associer des prophètes qui les interpellent sur la base de l'oracle de 2 Ch 7. Les Chroniques abondent d'ailleurs en discours (cent soixante-cinq contre quatre-vingt quinze dans les livres des Rois) qui expriment la pensée du Chroniste. Ils véhiculent en particulier sa théologie de la rétribution à l'aide du vocabulaire consacré. Bon nombre de ces discours sont prononcés par des prophètes. Certains discours répètent même explicitement le principe de la rétribution (2 Ch 12,5; 15, 2.7; 16,7; 24,20).

Hormis la prière de Salomon en 2 Ch 6, et une partie de la réponse divine à cette prière (2 Ch 7,16-22), l'ensemble des données que nous venons d'évoquer est propre au Chroniste (en particulier, 2 Ch 7,13-15 compte parmi ses additions), ce qui fait écrire à Braun: "En dehors de celles qui sont en rapport direct avec le sujet du culte, il est difficile de trouver une addition du Chroniste à sa *Vorlage* qui ne soit pas bâtie avec ces éléments selon cette ligne de pensée"[1].

Nous avons précédemment noté que le récit de la fin du règne de Saül illustre déjà le principe de la rétribution (1 Ch 10,13-14, sans parallèle en S)[2]. La section consacrée aux généalogies fournissait elle aussi des exemples en 1 Ch 5,18-20;23-26. Dans ces deux derniers textes, il ne s'agit pas de rois, ce qui peut faire ressortir l'application du principe à tout individu. On a encore le récit du transport de l'arche en 1 Ch 13-15[3] et la présentation que donne le Chroniste de l'oeuvre de Salomon (cf. 1 Ch 22,13; 28,9). Surtout, l'exposé que le Chroniste nous livre des règnes de pratiquement tous les successeurs de Salomon

---

[1] "Chronicles, Ezra", p. 55.

[2] *Hokhma* 31, p. 4.

[3] Voir *Hokhma* 31, pp. 6-7.

illustre le principe de la rétribution immédiate. L'idée rencontrée dans les livres des Rois d'une accumulation des péchés de génération en génération jusqu'à l'exil disparaît ici complètement.

3. Quelques exemples illustrant la théologie de la rétribution en 2 Ch 10—36.

Nous ne passerons pas en revue ici les règnes de tous les rois de Juda. Une dizaine d'exemples suffira pour démontrer à quel point la composition du Chroniste a été mise au service de sa théologie, et ce de manière systématique, en excluant tout ce qui était susceptible de distraire le lecteur du but recherché. Nous rappellerons dans chaque cas l'enseignement des Rois avant d'examiner celui des Chroniques.

3.1 Le règne de Roboam (2 Ch 11,5—12,16 // 1 R 14,21-30).

En R, le premier verset présente Roboam en indiquant son âge au moment de son accession au trône, la durée de son règne et le nom de sa mère. C'est ainsi que sont en général introduits les récits des règnes des rois de Juda. Puis le v. 22 porte une appréciation globale sur le règne de Roboam: Juda fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur. Les versets suivants explicitent cette appréciation en décrivant la prolifération de hauts lieux, de stèles et poteaux sacrés, et l'apparition de prostituées sacrées. Une invasion de Shishaq roi d'Egypte, la cinquième année du règne de Roboam, est rapportée aux vv. 25-28. Aucun lien n'est établi ici entre cette invasion et la conduite de Roboam. Les vv. 29-31 contiennent les formules qui closent habituellement les récits de règnes. Il y est précisé que Roboam fut continuellement en guerre avec Jéroboam d'Israël.

Le Chroniste nous fournit beaucoup plus de détails. Il commence par mentionner les ouvrages de fortifications accomplis par Roboam dans son royaume (11,5-12), rapporte comment des lévites et des Israëlites du nord sont venus renforcer le royaume de Juda et soutenir Roboam (vv. 13-17), présente la nombreuse famille royale et montre comment Roboam a préparé et assuré la succession au trône de son fils

Abiya (vv. 18-23). Ce sont là autant de signes de bénédiction dont Roboam a bénéficié. Le v. 17 met en rapport étroit le renforcement du royaume et le soutien apporté à Roboam avec la bonne conduite de ce roi: c'est parce qu'il a marché dans les voies de David et de Salomon qu'il a obtenu ce soutien et le renforcement de son royaume, et il a conservé ces avantages le temps de sa bonne conduite. Au ch. 11, Roboam s'est bien comporté et il a été béni en conséquence.

Mais rapidement s'opère un tounant: le roi *abandonne* (^{c}*zb* terme-clé) la loi du Seigneur et tout Israël avec lui (12,1). Le Chroniste relate ensuite l'invasion de Shishaq, dont il fait un récit plus développé que R (12, 2-11). Il la regarde comme la conséquence de l'inconduite de Juda et de son souverain puisqu'il précise qu'elle a eu lieu "parce qu'ils s'étaient *rebellés* (*m*^{c}*l*, terme-clé) contre le Seigneur" (v. 2). La chronologie vient ici à l'appui de cette compréhension de l'histoire : Roboam a bien marché pendant trois ans (11,17) puis il a pris un mauvais virage, à la suite duquel, la cinquième année de son règne (12,2), Shishaq a ouvert les hostilités. De plus, un prophète intervient pour donner l'explication théologique de l'événement. Son discours joue sur le teme ^{c}*zb* : "Vous m'avez *abandonné*; donc moi aussi, je vous ai *abandonnés* ..." (v. 5). Ce message conduit le roi et le peuple à *s'humilier* (cet autre terme-clé revient ici trois fois) et, selon le principe énoncé en 2 Ch 7, 13-14, le Seigneur promet une prompte délivrance (vv. 6-8). Les vv. 9-11 reprennent le récit de 1 R 14,25-28, commencé au v. 2a et interrompu à partir du v. 2b. Le Chroniste a ajouté au récit de R les données des vv. 2b-8, pour enseigner que les actes du roi et du peuple ont reçu une rétribution immédiate. Le v. 12 est une nouvelle addition qui répète pourquoi le Seigneur n'a pas complètement détruit Juda (comme il l'en avait menacé en 2 Ch 7, 19-22). L'emploi du verbe "*s'humilier*" et la mention de la colère du Seigneur sont caractéristiques.

On retrouve aux vv. 13-16 les formules d'introduction et de conclusion de R. Le Chroniste renforce le jugement négatif global sur le règne de Roboam au v. 14b : "car il n'appliqua pas son *coeur* à *chercher* (encore des termes-clés de la théologie de la rétribution) le Seigneur". Le v. 15 cite des sources que ne mentionne pas R. Le Chroniste y a puisé les matériaux qui pouvaient servir son message et que ne lui fournissaient pas les livres des Rois.

3.2 Le règne d'Abiya (2 Ch 13 // 1 R 15,1-7)

En R, Abiya apparaît comme un mauvais roi qui ne conserve le royaume qu'à cause de David (vv. 3-5). En Ch par contre, le peuple et son roi n'ont pas *abandonné* le Seigneur (v. 10) tandis que les Israélites du nord l'ont *abandonné*. (v.11). Les Judaïtes célèbrent fidèlement son culte et observent ses ordonnances (vv.10b-11). En conséquence, ils remportent une victoire militaire éclatante sur le royaume du nord. Cette victoire, le Chroniste la considère comme due à une intervention divine en réponse à la prière des hommes de Juda (vv.14-15). Au v. 18, on peut peut-être discerner un jeu de mot au sujet du sort des fils d'Israël: ne s'étant pas *humiliés* (2 Ch 7,14),ils ont été *humiliés*. Le même verset souligne à nouveau que Juda a triomphé à cause de sa foi au Seigneur. Abiya de surcroît aggrandit son territoire (v.19) et fonde une famille nombreuse (v. 21), ce qui, pour le Chroniste, est signe de bénédiction. Les vv. 20-21 mettent en contraste le sort de Jéroboam et celui d'Abiya. La mort de Jéroboam y est considérée comme un châtiment dont le Seigneur est l'auteur. En fait, Jéroboam a survécu à Abiya (1 R 15,9) ! Le v. 22 cite les sources propres au Chroniste.

L'appréciation du Chroniste sur Abiya s'oppose donc totalement à celle des Rois ! Vraisemblablement, l'auteur des Rois nous a laissé une image globale du règne d'Abiya et a porté un jugement sur l'ensemble de ce règne, alors que le Chroniste s'est intéressé à un événement plus ponctuel dans la vie d'Abiya. Le Chroniste a sélectionné la matière qui pouvait servir à illustrer sa théologie de la rétribution. Ce chapitre des Chroniques possède encore une autre fonction: énoncer la pensée de son auteur sur le schisme (vv. 4-12)[1].

3.3 Le règne d'Asa (2 Ch 14—16 // 1 R 15,9-24)

D'après R, Asa s'est comporté droitement (v. 11), a entrepris de purifier son royaume des pratiques idolâtres ou païennes sans toutefois parvenir à faire disparaître tous les hauts lieux (vv.12-14a). Il est demeuré toute sa vie attaché au Seigneur (v.14b). Rien n'indique qu'il en ait été récompensé. Au contraire, la suite du récit rapporte ses ennuis avec le royaume du nord. D'après le v. 16, la guerre a duré pendant toute la vie d'Asa et de Baésha, roi d'Israël. Pour parer à l'attaque de son

[1] Voir *Hokhma* 34, pp. 51-52.

ennemi, Asa conclut alliance avec le roi syrien au prix des trésors du temple (vv. 17-19). Cette démarche s'avère efficace pour stopper les entreprises belliqueuses de Baésha (vv. 20-22). Asa n'encourt ici aucune condamnation pour ces agissements. Le v. 23 mentionne en passant une maladie des pieds dont il a souffert dans sa vieillesse.

Comme dans les deux cas précédents, le récit du règne d'Asa reçoit dans les Chroniques un traitement beaucoup plus long (environ trois fois plus) que dans les Rois. Nous apprenons d'abord que le royaume de Juda a connu la paix pendant les dix première années de ce règne (2 Ch 13, 23b). Le début du ch. 14 reprend ensuit 1 R 15,11, tout en ajoutant que le roi a entraîné son peuple dans la recherche du Seigneur et l'obéissance à la loi divine (v. 3 qui utilise le terme-clé "*chercher* "). La réforme d'Asa paraît au départ plus radicale qu'en R car le Chroniste rapporte que ce roi fit disparaître de toutes les villes de Juda les hauts lieux et les brûle-parfums (v. 4 Comp. 1 R 15,14).

La suite du ch. ajoute à R un rapport des bénédictions obtenues par Asa en ce début de règne. Asa a pu réaliser un vaste programme visant à fortifier son royaume (vv. 5-6), grâce à la paix dont il jouissait (v.5). Cette paix est considérée au v. 6 comme la conséquence du mouvement de recherche du Seigneur effectué par le peuple sous la direction d'Asa. Le verbe "*chercher* " y revient deux fois. Asa dispose en outre d'une bonne armée (7) — ce qui n'est le cas d'aucun mauvais roi en Ch. Attaqué par un ennemi à l'armée bien plus formidable en nombre et en moyens que la sienne, Asa remporte une victoire miraculeuse. Le Seigneur intervient en effet en réponse à une prière dans laquelle Asa exprime sa confiance en lui (v. 10, cf. 13,18.). La conquête des villes de la région de Guérar et la prise d'un butin abondant accompagnent la victoire (vv. 12-14).

Il est frappant de constater comment ce récit identifie la cause de Juda à celle du Seigneur. Dans la prière, Asa déclare qu'il vient combattre au nom du Seigneur et qu'en l'emportant sur Juda, c'est sur le Seigneur lui-même que l'ennemi l'emporterait (v. 10). Le Chroniste renforce cette idée en désignant l'armée d'Asa comme l'armée du Seigneur au v. 12: "ils s'étaient brisé devant le Seigneur et devant son camp" [1]. Il enseigne par là que celui qui se montre fidèlement attaché au Sei-

[1] Il est regrettable que la T. O. B. ait ici trahi le sens de l'hébreu en traduisant " le camp".

gneur voit sa cause prise en main par le Seigneur lui-même qui ne manque pas d'agir, et ce de manière parfois extraordinaire.

Au ch. 15, un prophète intervient, adressant au roi et au peuple un de ces fameux sermons typiques des Chroniques. Il ré-énonce au v. 2 les principes de 1 Ch 28,9 et de 2 Ch 7,14.19-22, en opposant les verbes-clés "*chercher*" et "*abandonner*". Un rappel de la période des juges illustre le fait que le Seigneur se laisse trouver par ceux qui le *cherchent* (vv. 3-4). L'idée de rétribution est clairement affirmée au v. 7: "il y aura un salaire pour votre travail.". Ce sermon encourage Asa à se lancer dans de nouvelles réformes (v. 8), ce qui lui vaut son salaire: des réfugiés du royaume du nord, reconnaissant que le Seigneur est avec lui, se rallient à lui (v. 9). La piété du roi et du peuple se concrétise alors par l'entrée dans l'alliance pour *chercher* le Seigneur *de tout leur coeur et de toute leur âme* (v. 12). Le v. 15 relève encore qu'ils ont prêté serment de *tout leur coeur* et ont *cherché* le Seigneur *de toute leur bonne volonté*. En conséquence, le Seigneur réagit conformément au sermon du prophète (vv. 2.4), se laisse trouver par son peuple, et lui manifeste sa faveur en accordant la paix, le repos de tous côtés.

Des additions du Chroniste avaient interrompu le récit de 1 R 15,11-15 à partir de 2 Ch 14,2. Notre auteur y revient en 2 Ch 15,16-19. La matière de 2 Ch 14,2 - 15,15 était donc destinée à commenter l'affirmation selon laquelle Asa fit ce qui est bien et droit aux yeux du Seigneur (14,1) en nous rapportant ce qu'il a fait de bien. L'auteur des Rois s'était pour sa part contenté de brosser un rapide tableau moral et religieux du règne d'Asa.

Une différence avec le récit de R (v. 14) se présente au v. 17. Le Chroniste précise que c'est d'Israël qu'Asa n'a pas réussi à faire disparaître les hauts lieux. D'après Williamson, il se réfère aux territoires conquis dans la montagne d'Ephraïm (v. 8), puisqu'il a dit auparavant qu'Asa a fait disparaître les hauts lieux de toutes les villes de Juda (14,4). Il est aussi possible qu'après l'oeuvre purificatrice d'Asa, les hauts lieux aient fini par reparaître. Quoi qu'il en soit, les textes se concilient facilement: 1 R 15,14 nous livre le bilan final et global sur les activités d'Asa; 2 Ch 14,4 s'intéresse à l'oeuvre d'Asa en Juda au début de son règne; 2 Ch 15,17 soit ne concerne que les territoires conquis dans le royaume du nord, soit reprend le bilan de 1 R 15,14.

Dans le cadre du récit des Chroniques, les richesses mentionnées en 1 Ch 15,18 (=1 R 15,15) manifestent la bénédiction divine. Une addition du Chroniste au v. 19 concerne un autre bienfait, la paix, qui avait déjà été présentée au v. 15 comme la conséquence de la recherche du Seigneur par Asa et son peuple. Notre auteur précise cette fois que la paix a duré jusqu'à la trente-cinquième année du règne d'Asa. En écrivant "il n'y eut plus de guerre" il pense à la campagne militaire contre les Nubiens (14, 8ss) survenue au bout de dix ans de règne d'Asa (13,23b), puisqu'il n'a mentionné aucun autre conflit militaire. D'après 1 Ch 16,1, ce n'est que la trente-sixième année du règne d'Asa qu'une menace de guerre s'est fait sentir de la part du royaume du nord. Pour le Chroniste, Juda a donc connu la paix pendant les trente-cinq premières années du règne d'Asa, sauf au moment de l'attaque nubienne.

2 Ch 16,1-6 est parallèle à 1 R 15,16-22 et rappelle comment Asa a conclu alliance avec le roi de Syrie, réussissant ainsi à dissuader Baésha de s'opposer à lui. Au v. 1, Baésha fait mine de vouloir s'en prendre à Asa, bien que celui-ci ne se soit jusque là montré coupable d'aucune faute. Ce n'est pas la seule occasion, dans les Chroniques, où, sans avoir démérité, un roi subit l'attaque d'un ennemi. Ce sera le cas pour Ezékias (2 Ch 32). Ces manoeuvres ennemies s'avèrent servir de test de la fidélité du roi. Ici, Asa se montre infidèle. Mal lui en prendra. Ezékias, par contre, réagira avec foi. Il sera délivré.

La suite (2 Ch 16,7-10), propre au Chroniste, met en scène un prophète qui tient au roi un discours lui reprochant son alliance avec la Syrie. Pour le Chroniste, comme pour les prophètes canoniques qui l'on précédé, une alliance avec un peuple païen est coupable et dénote un manque de confiance dans le Seigneur (v. 7; cf. 2 Ch 19,2; 20,35-37; 22,3-9; 25,7-8; 28,16-21; 32,31). Le discours rappelle au roi la victoire sur les Nubiens et les Libyens qu'il a obtenue en s'appuyant sur le Seigneur, et en déduit une règle générale: le Seigneur soutient ceux dont le coeur lui est entièrement attaché (vv. 8-9). Asa réagit très mal à l'écoute de ce discours, fait emprisonner le prophète et opprime le peuple (v. 10). Deux notes chronologiques formant inclusion ("En ce temps-là", vv. 7.10) situent ces événements immédiatement après la conclusion de l'alliance coupable (16, 1-6).

Dans sa conclusion (16, 11-14) le Chroniste mentionne, comme les Rois, la maladie d'Asa. Deux éléments propres à son récit sont si-

gnificatifs. Il précise que cette maladie l'a atteint la trente-neuvième année de son règne, donc après les écarts d'Asa, ce qui la fait apparaître comme un châtiment. De plus, il rapporte qu'Asa n'a pas, dans ces circonstances, cherché le Seigneur, mais qu'il a eu recours aux médecins. Sa mort, survenue la quarante et unième année de son règne, peut alors être considérée comme la conséquence du refus de se tourner vers le Seigneur (vv.12-13).

Dans ce récit du règne d'Asa, nous avons relevé plusieurs fois l'introduction par le Chroniste de points de repère situant les événements sur l'échelle temporelle (13,23b; 15,19; 16,1.12). Nous en avions déjà rencontré dans le récit du règne de Roboam (11,17; 12,1.2). Ces notes chronologiques jouent un rôle important dans la narration des Chroniques. Elle délimitent les séquences de fidélité envers le Seigneur et les séquences de désobéissance, et les distinguent nettement les unes des autres. Elles permettent aussi d'observer que le Seigneur dispense ses bienfaits pendant les temps de fidélité et châtie dès que des fautes sont commises. Ce procédé sert avec efficacité à communiquer le message de la rétribution immédiate.

Dans le cas présent, certaines de ces notes chronologiques soulèvent des difficultés. Nous avons vu que, pour le Chroniste, les hostilités avec Baésha d'Israël n'ont débuté que la trente-sixième année du règne d'Asa, et que Juda a vécu jusque là dans la paix, sauf au moment de l'intervention nubienne. Une première difficulté surgit au regard des conquêtes d'Asa dans la montagne d'Ephraïm mentionnées en 2 Ch 15,8. Elle n'est pas insurmontable. Le Chroniste a pu considérer qu'une guerre de conquête victorieuse n'a pas réellement troublé la paix dont il parle. Un problème autrement plus ardu se pose lorsqu'on met en présence les dires du Chroniste et ceux des Rois. 1 R 15,16 affirme qu'il y eut guerre entre Asa et Baésha pendant toute leur vie. On peut admettre, comme l'envisage Williamson, que le conflit se soit longtemps réduit à une "guerre froide". Mais surtout, d'après 1 R 15, 33 et 16, 8 (cf. 16, 15. 23. 29), Baésha était mort depuis une dizaine d'années lorsque Asa a atteint la trente-sixième année de son règne !!! Nous nous proposons de revenir sur ce problème épineux en fin de notre étude, ce qui nous permettra alors d'étendre notre réflexion à l'ensemble du traitement de la monarchie divisée dans les Chroniques.

3.4 Le règne de Yoram (2 Ch 21 // 2 R 8,16-24).

En R, on apprend que Yoram fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur, comme la maison d'Akhab, mais que le Seigneur a épargné Juda à cause de David. La révolte d'Edom et de Livna est ensuite rapportée, puis le décès de Yoram, sans précisions.

Le Chroniste commence par nous raconter les meurtres dont Yoram s'est rendu coupable (vv. 2-4), avant de reproduire le récit des Rois (vv. 5-10), auquel il ajoute un commentaire théologique (v. 10). Ce commentaire fait de la révolte d'Edom et de Livna la conséquence de l'attitude religieuse de Yoram qui avait *abandonné* le Seigneur[1]. Hormis pour le v. 20a, des additions constituent le reste de la narration du Chroniste (vv. 11-20). Il nous décrit les déviations cultuelles de Yoram. Ses péchés conduisent le prophète Elie à intervenir au moyen d'une lettre. Ce prophète, dont la vie occupe une grande partie de la matière des Rois, n'apparaît pas autrement dans les Chroniques puisque son ministère a eu pour champ le royaume du nord. La façon dont le Chroniste se réfère à Elie (v. 12) montre qu'il présuppose la connaissance de ce personnage et, par conséquent, des livres des Rois, chez ses lecteurs.

Le prophète annonce au roi le châtiment imminent de son idolâtrie et de ses crimes. Le peuple, la famille royale, ainsi que les biens du monarque seront atteints. Yoram lui-même souffrira cruellement d'une maladie d'entrailles (vv. 12-15). Sur ce, des Philistins et des Arabes s'en prennent à Juda, mettent à sac Jésusalem, emportent les biens du roi et emmènent captifs les membres de sa famille. Puis une maladie incurable affecte Yoram. Le Chroniste prend soin de souligner que la main divine est à l'origine de ces événements (vv. 16.18). Il indique par là qu'ils sont l'accomplissement des menaces proférées par Elie de la part du Seigneur. Sa maladie d'entrailles emportera Yoram (v. 19). Sa mort est donc, pour le Chroniste, la conséquence directe de ses fautes. De surcroit, il ne bénéficie pas des honneurs de son peuple lors de son ensevelissement (vv. 19b.20b). Ceux-ci sont réservés, dans les Chroniques, aux rois fidèles au Seigneur.

---

[1] Pour les modifications apportées par le Chroniste à 2 R 8,19, voir *Hokhma* 34, p. 51.

3.5 Le règne de Joas (2 Ch 24 // 2 R 12).

2 R 11 et 2 Ch 23 relatent comment le prêtre Yehoyada a fait monter Joas sur le trône. Le texte des Chroniques comporte quelques différences significatives mais qui n'intéressent pas la présente étude. Nous nous limitons ici aux récits du règne de Joas proprement dit.

L'auteur des Rois porte une appréciation globale positive sur ce règne, tout en regrettant que les hauts lieux n'aient pas disparu: "Joas fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur pendant toute sa vie" (vv. 1-4). Il retient un événement marquant de cette période: les travaux de réfection du temple, sur ordre du roi (vv. 5-17). Aux vv. 18-19, Joas, attaqué par Hazaël roi de Syrie, lui livre les trésors du temple, et cet ennemi renonce à s'en prendre à Jérusalem. Le récit se conclut sur la fin dramatique de Joas, qui trouve la mort dans un complot monté contre lui et est enseveli avec ses pères (vv. 20-22).

Dans les Chroniques, par contre, la vie de Joas est divisée en deux parties, car un revirement du roi suit la mort de Yéhoyada. Le Chroniste commence par nous dire que Joas fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur, non pas pendant toute sa vie, comme en R, mais pendant toute la vie du prêtre Yéhoyada (v. 2). Il mentionne aussitôt une conséquence de cette bonne conduite: une famille nombreuse (v.3, sans parallèle en R). Il reprend ensuite la description des travaux de réfection du temple en ajoutant une remarque introductive motivée par son intérêt pour les dispositions intérieures de ses personnages: "Joas eut à *coeur* de restaurer la maison du Seigneur" (v. 4). Le v. 14 marque la fin de cette bonne période en reprenant les mots "pendant toute la vie de Yéhoyada". Les vv. 15-16 forméent transition. Yéhoyada meurt après une longue vie. Sa vie exemplaire lui vaut un enterrement avec tous les honneurs qu'on accorde aux rois. Une note chronologique introduit la section suivante: "Après la mort de Yéhoyada" (v. 17). Joas écoute alors de mauvais conseillers, *abandonne* la maison du Seigneur, sombre dans l'apostasie et récolte la colère divine (vv. 17-18). Le Seigneur envoie des prophètes pour faire *revenir* (*šwb*) à lui son peuple mais leurs exhortations ne sont pas écoutées (v. 19). Le prêtre Zakarya, fils de Yéhoyada, adresse un sermon au peuple sous l'action de l'Esprit de Dieu, jouant ainsi un rôle prophétique (v. 20). On retrouve dans son discours le verbe "prospérer" de 1 Ch 22,13, et le même jeu de mot sur le terme "*abandonner* " qu'en 2 Ch 12,5, Le roi fomente contre le prê-

tre un complot qui aboutit à sa lapidation, manifestant par là une ingratitude odieuse envers Yéhoyada. Zakarya expire en priant: "Que le Seigneur voie et qu'il exige des comptes!!! (vv. 21-22).

Le Chroniste reprend ensuite le récit de l'attaque syrienne mais en le retravaillant pour le mettre au service de son message particulier. Une note chronologique souligne que ce conflit a éclaté aussitôt après la mort du fils de Yéhoyada ("au tournant de l'année" v. 23). Il faut donc y discerner la conséquence du crime de Joas. De plus, les Syriens font disparaître du peuple tous ses chefs, c'est-à-dire, ceux qui, par leurs conseils, portent une part de responsabilité dans l'aspostasie de Joas (v. 17). Notre auteur remarque qu'une poignée de Syriens a défait l'armée très nombreuse de Juda (v. 24). Leur victoire est donc le fait du Seigneur qui dirigeait le cours des événements et s'est servi des Syriens pour "infliger un châtiment" au roi coupable (v. 24). Le Chroniste explique d'ailleurs la défaite de Juda comme la conséquence de ce que le peuple avait *abandonné* le Seigneur. Il omet de dire que Hazaël a renoncé à attaquer Jérusalem parce que Joas lui avait versé un tribut. Si nous n'avions pas le récit de R, on pourrait croire, à la lecture du v. 23, que les Syriens ont effectivement attaqué la capitale et qu'ils se sont servis eux-mêmes. Le Chroniste a voulu taire tout ce qui aurait pu détourner notre attention du châtiment infligé à Joas. Il nous apprend encore que l'armée syrienne, à son départ, a laissé Joas gravement malade (v. 25), ce qui rend le châtiment encore plus sévère.

Comme Joas a conspiré contre Zakarya (v. 21), les serviteurs du roi conspirent contre lui (v. 25) et le mettent à mort, profitant sans doute de sa maladie, comme le suggère peut-être la précision selon laquelle ils l'ont tué sur son lit. La défaite de Juda devant les Syriens a probablement été une des causes, sinon la cause principale, du mécontentement ayant amené le complot contre Joas. Toujours est-il que le Chroniste met la mort de Joas en rapport direct avec celle de Zakarya, en indiquant ce lien de trois man ières: 1) En reprenant le verbe "conspirer" déjà utilisé à propos de Zakarya au v. 21. 2) En ajoutant : "à cause du sang des fils du prêtre Yéhoyada" (v. 25). 3) En rapportant la prière de Zakarya (v. 22) qui anticipe sur les événements qui ont marqué la fin de Joas. Le complot contre Joas et son assassinat exaucent cette prière.

Pour finir, Joas ne bénéficie pas d'un bel enterrement puisqu'il

n'est pas enseveli, contrairement à Yéhoyada (v, 16), dans les tombes royales (v. 25, cette précision est absente en R).

3.6 Le règne d'Amasias (2 Ch 25 // 2 R 14,1-20).

En R, le règne d'Amasias reçoit une appréciation positive mitigée: il fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur, non pas toutefois comme David, et les hauts lieux ne disparurent pas (vv. 3-4). Amasias exécute les meurtriers de son père Joas, mais pas leurs fils, selon les prescriptions de la loi (vv. 5-6). Il remporte une victoire sur les Edomites (v. 7). Il lance ensuite un défi à Joas, roi d'Israël. Persistant dans ses intentions belliqueuses malgré l'avertissement de celui-ci, Amasias se fait battre à plate couture (vv. 8-14). Quinze ans plus tard, une conspiration contre lui aboutit à son assassinat à Lakish. Il est alors enterré avec ses pères (vv. 17-22).

Le Chroniste reprend l'appréciation des Rois sur le règne d'Amasias en en modifiant la terminologie et en supprimant la mention concernant les hauts lieux (vv. 1-2). La modification apportée à sa source provient de son intérêt pour l'attitude du coeur: "non pas toutefois d'un *coeur intègre* ". Il rappelle ensuite qu'Amasias a fait exécuter les meurtriers de son père en épargnant leurs fils, selon les prescriptions mosaïques (vv. 3-4). Sa bonne conduite et cet acte d'obéissance lui valent la constitution d'une bonne armée (v. 5). Amasias recrute des Israélites du nord pour la renforcer (v. 6). Un homme de Dieu le reprend pour cette mésalliance (à cause du schisme, les Israëlites du nord apparaissent en effet au Chroniste comme des rebelles au Seigneur [2 Ch 13,8]) et rappelle que Dieu seul est digne d'être pris pour appui. Amasias, docile, renvoie les troupes venues du royaume du nord (vv. 7-10). C'est à la suite de cet événement qu'il remporte sa grande victoire sur les Edomites. Celle-ci intervient donc comme un bienfait récompensant Amasias pour son obéissance à l'exhortation de l'homme de Dieu. Celui-ci avait d'ailleurs promis que le Seigneur lui accorderait beaucoup s'il renvoyait les troupes d'Ephraïm (v. 9).

Pendant la campagne contre les Edomites semble-t-il, les troupes d'Israël, renvoyées par Amasias et privées ainsi du butin qu'elles auraient pu emporter en participant au combat à ses côtés, se jettent sur des villes de Juda, massacrent trois mille hommes et emportent un butin considérable (v. 13). C'est ici un des rares exemples, dans les

Chroniques, d'un roi subissant un malheur apparemment sans cause (avec 2 Ch 16,1; 32). Peut-être faut-il alors considérer cet événement comme une mise à l'épreuve (cf. nos remarques antérieures sur 2 Ch 16,1) ? A moins qu'il ne soit la conséquence de la mésalliance (cf. 2 Ch 12,8 où le Seigneur pardonne sans supprimer totalement le châtiment) ? Toujours est-il que la victoire sur les Edomites devient pour Amasias l'occasion de se laisser aller à l'idolâtrie (v. 14). La *colère* du Seigneur s'enflamme donc contre lui (v. 15a). Un prophète reprend le roi qui refuse d'écouter. Le prophète lui annonce alors sa ruine (vv. 15b-16). C'est suite à cela qu'intervient la défaite d'Amasias devant Joas d'Israël (vv. 17-24). Cette débâcle accomplit donc la menace du prophète et le v. 20 déclare qu'elle est la conséquence de l'apostasie d'Amasias. Un jeu de mot traduit encore la pensée du Chroniste. Ainsi, au v. 17, notre auteur ajoute un élément absent en R: Amasias a lancé son défi à Joas après avoir *pris avis* (verbe $y^{c}ṣ$). Or, le verbe $y^{c}ṣ$ apparaissait déjà trois fois au verset précédent, propre à Ch: Amasias conteste au prophète sa qualité de donneur *d'avis*, à quoi le prophète rétorque que le Seigneur est *d'avis* de supprimer le roi parce que celui-ci n'écoute pas *l'avis* du porte-parole de Dieu. Le v. 17 établit donc un contraste: Amasias, au lieu d'écouter l'avis du prophète, prend l'avis de mauvais conseillers, ce qui entraîne sa perte.

Les vv. 25-28 sont parallèles à la conclusion du récit en R. Le Chroniste ajoute une note chronologique qui lie le complot fomenté contre le roi à son infidélité, en précisant qu'on a conspiré contre lui depuis le temps où il a cessé de suivre le Seigneur (v. 27)[1].

3.7 Le règne d'Ozias (2 Ch 26 // 2 R 14,21-22; 15,1-7).

En R, le personnage d'Azarias, que le Chroniste appellera Ozias, est introduit à la fin du récit du règne de son père Amasias (14,12-22). Azarias succède à son père dès l'âge de seize ans, et l'on nous dit qu'il rebâtit Eilath et la ramena sous la domination de Juda. Le ch. 15 relate ensuite le règne d'Azarias en suivant la forme usuelle des récits de règne. Ce roi fait ce qui est droit aux yeux du Seigneur, sans que les hauts lieux ne disparaissent (vv. 3-4). Le Seigneur le frappe de lèpre,

[1] En rattachant les mots "depuis le temps où Amasias cessa de suivre le Seigneur" à ce qui précède, la T. O. B. a mécompris l'intention du Chroniste. L'insertion de ce genre de note dans les Chroniques sert toujours le message de la rétribution.

et son fils doit assurer la co-régence (v. 5). La juxtaposition de ces deux faits, la bonne conduite et la maladie du roi, telle que nous l'avons ici, irait, dans les Chroniques, à l'encontre des buts de leur auteur ! Les vv. 6-7 concluent le récit.

Le début de lanarration du Chroniste suit le récit de R en amalgamant 2 R 14,21-22 et 2 R 15, 1-4, la mention des hauts lieux étant supprimée comme dans le cas d'Amasias (vv. 1-4). La suite (vv. 5-20) est propre aux Chroniques. Ozias *cherche* Dieu. Une note chronologique précise la durée de cette attitude : "pendant la vie de Zekaryahou qui l'instruisait." Il est récompensé pour sa piété, puisque le Seigneur le fait *prospérer* (cf. 1 Ch 22,13; 2 Ch 24, 20) pendant qu'il lui reste fidèle (v.5). Cette réussite est détaillée comme suit: des victoires militaires — la mention de l'aide divine indique que ces victoires constituent des bienfaits accordés par Dieu — (vv. 6-7); le versement d'un tribut, la puissance et la gloire (v. 8); la réalisation d'un programme de constructions servant à la défense du pays et à la promotion d'une agriculture prospère (vv. 9-10); un contingent militaire puissant doté de l'armement le plus perfectionné (vv. 11-15a). Le v. 15b, qui mentionne à nouveau la gloire et la puissance d'Ozias, apporte la conclusion à cette liste impressionnante. Il précise qu'il faut voir tous ces avantages comme des dons du Seigneur, puisque, dans toutes ses réalisations, Ozias "fut merveilleusement aidé". Le vocable traduit par "merveilleusement" sert souvent à désigner les interventions extraordinaires de Dieu dans l'A.T.

Le v. 16 marque un tournant. La puissance grandissante d'Ozias devient pour lui l'occasion de s'enorgueillir, pour sa perte. Il se *rebelle* (*m*^{c}*l*) contre le Seigneur, en saisissant l'encensoir dans le temple avec l'intention d'offrir lui même de l'encens sur l'autel des parfums, un rite dont l'accomplissement était exclusivement réservé aux prêtres (vv. 16. 19.). Le prêtre Azaryahou dénonce sa faute, l'accuse d'avoir *été infidèle* (*m*^{c}*l*) et lui annonce le châtiment (" ce ne sera pas pour toi un titre de gloire !") (vv. 17-18). Ozias réagit par la colère contre les prêtres. C'est alors que le Seigneur le frappe de lèpre (vv. 19-21). Le Chroniste explique ainsi sa maladie.

Les vv. 21 et 23 reprennent R en ajoutant que le roi fut privé du droit d'accès au temple à cause de sa lèpre qui le rendait impur, un juste retour des choses pour sa faute. Le v. 22 cite la source où le Chroniste

a puisé la matière qui est absente de R.

3.8 Le règne de Yotam (2 Ch 27 // 2 R 15,32-38)

En R, Yotam fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur exactement comme Ozias, son père, mais sans que les hauts lieux ne disparaissent. Ce roi bâtit la porte supérieure de la maison du Seigneur. C'est sous son règne que le Seigneur a commencé d'envoyer contre Juda les Syriens et les Ephraïmites.

Le Chroniste rappelle que Yotam a fait ce qui est droit aux yeux du Seigneur tout comme Ozias. Il prend soin de préciser que Yotam n'est pas entré dans le temple du Seigneur, puisqu'il avait ajouté au récit de R la narration de la faute d'Ozias. Il mentionne la construction de la porte supérieure du temple. Puis il énonce aussitôt comment Yotam a été rétribué puisqu'il rapporte des travaux de fortifications en Juda et une victoire sur les Ammonites qui ont payé un tribut important à Yotam. Le v. 6 fournit le commentaire théologique: Yotam acquit cette puissance, parce qu'il avait affermi ses voies devant le Seigneur. Puisque le Chroniste ne reproche rien à Yotam, conserver la mention des mouvements de troupes syro-éphraïmites aurait été contraire à ses buts et il l'omet.

3.9 Le règne de Manassé (2 Ch 33 // 2 R 21)

D'après R, Manassé fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur et commit de façon démesurée d'abominables péchés d'ordre cultuel (vv. 1-9). Des prophètes interviennent pour annoncer la destruction de Jérusalem (vv. 10-15). Le v. 16 ajoute encore une touche au sombre tableau de ce règne en mentionnant le meurtre d'innocents. Les vv. 17-18 concluent en évoquant la mort et l'ensevelissement du roi. Selon 2 R 23,26-27 et 24,3, la ruine de Jérusalem devient, à partir du règne de Manassé, inéluctable. La réforme de Josias ne pourra que retarder cette ruine dont le Seigneur a pris la décision irrévocable à cause des crimes de Manassé.

Le Chroniste note, comme les Rois, la durée du règne de Manassé : cinquante cinq ans. Il s'agit du règne le plus long de tous. Dans le cadre de sa théologie, ce fait requiert une explication ! Notre auteur commence par reprendre les données de 2 R 21,1-9, dressant le même

tableau des abominations commises par Manassé [1]. 2 R 21,10 introduisait le message des prophètes qui ont dénoncé les péchés de Manassé et annoncé la ruine de Jérusalem en conséquence. 2 Ch 33,10 déclare simplement que le Seigneur parla à Manassé et à son peuple, mais qu'ils ne firent pas attention (cf. "ils n'écoutèrent pas" en 2 R 21, 9). Puis l'on voit en Ch le Seigneur sévir immédiatement contre Manassé au moyen d'une invasion assyrienne, de la capture du monarque et de son emprisonnement à Babylone (v. 11). Dans ces circonstances, Manassé *s'humilie* profondément et *prie* (mêmes verbes qu'en 2 Ch 7,14) le Seigneur (vv. 12-14). Le retour de Manassé à Jérusalem pour y poursuivre son règne (v. 13) paraît invraisemblable et tient du miracle !

Une note chronologique introduit le récit de la deuxième partie du règne de Manassé au v. 14 ("après cela"). Ce roi opère des travaux pour fortifier son pays et organise son armée (v. 14). Nul doute que le Chroniste a voulu montrer que la bénédiction a suivi l'humiliation de Manassé. Le roi poursuit sa carrière par une oeuvre de réforme concrétisant sa repentance (vv. 15-17)[2].

Les vv. 18-19 sont bâtis à l'aide de termes clés de la théologie de la rétribution: "sa *prière*" (deux fois), "son *abandon* (*m^{c}l* à l'infinitif construit) du Seigneur", "son *humiliation*" (*kn^{c}* à l'infinitif construit), et de la note chronologique "avant son humiliation" qui divise en deux parties le règne de Manassé. Le v. 19 révèle l'origine des informations du Chroniste sur la "conversion" de Manassé.

L'ensevelissement de Manassé dans sa maison, repris de R au v. 20, se justifie dans les Chroniques par le revirement de ce roi.

---

[1] Le rappel de la promesse divine à Salomon (vv. 4.7; cf 2 Ch 7,16) a dû prendre un relief tout particulier pour le Chroniste qui lui accorde une importance capitale (voir *Hokhma* 34, pp. 45-53) et le mépris de cette promesse par Manassé a dû lui paraître extrêmement grave.

[2] D'après 2 R 23,4-14, que Ch ne reprend pas (mais cf. 2 Ch 33,22), l'opération de nettoyage réalisée par Manassé est demeurée très incomplète, puisque Josias a dû s'y employer à son tour quelques années plus tard. Manassé n'a sans doute pas détruit ses idoles et ses autels (2 Ch 33,15) et Amôn a pu les réutiliser (2 Ch 33,22; 2 R 23,12).

3.10 Le règne de Sédécias (2 Ch 36,11-21 // 2 R 24,18—25,21)

Ce dernier exemple présente un intérêt particulier car il révèle les perspectives différentes des Rois et des Chroniques quant à l'exil.Nous nous bornerons à quelques remarques.

La révolte de Sédécias contre le roi de Babylone apparaît en R comme la cause historique directe de la chute de Jérusalem (24, 20b). Mais dans son explication théologique, l'auteur des Rois regarde l'exil comme le châtiment des péchés accumulés par le peuple de Dieu depuis sa sortie d'Egypte. Ainsi, avant même de mentionner la révolte de Sédécias, 2 R 24,20 fait de la ruine de Jérusalem la manifestation de la colère divine. Cette référence à la colère du Seigneur renvoie sans aucun doute au condensé de prédication prophétique de 2 R 21, 10-15 qui annonce l'exil comme conséquence du mal commis envers le Seigneur depuis la sortie d'Egypte (v. 15). Le récit de la fin du royaume de Juda est plus développé qu'il ne le sera en Ch, car l'auteur des Rois y voit l'aboutissement (avec les événements de 722 rapportés en 2 R 17) de l'histoire dont il a fait la narration dans ses deux livres.

Comme on s'y attend, le Chroniste accorde avant tout son attention à la responsabilité de Sédécias et de sa génération. Sédécias fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur (2 Ch 36,12a = 2 R 24,19). Le Chroniste ajoute à R que Sédécias ne *s'humilia* pas (v. 12b). En rappelant sa révolte contre Nebucadnetsar, il précise que cette révolte constituait la violation d'un serment d'allégeance à Babylone, prêté au nom de Dieu (v. 13a). Elle revenait donc à une révolte contre Dieu lui-même. Notre auteur ajoute encore que le roi endurcit son *coeur* pour ne pas *revenir* (*šwb*) au Seigneur (v. 13b) et que les chefs des prêtres et du peuple se *rebellèrent* à l'excès ($m^{c}l$, deux fois) (v. 14). Il mentionne l'intervention de prophètes qui ont fréquemment repris le roi et le peuple de la part du Seigneur (vv. 12.15.21), et le refus du roi et du peuple de les écouter (vv. 12.16). Nous retrouvons là les caractéristiques des textes illustrant le principe de la rétribution immédiate. Le v. 17, propre à Ch, présente la destruction de Jérusalem comme le châtiment, provoqué par le Seigneur ("Et il fit monter contre eux"), des fautes du roi (vv. 12-13) et des responsables du peuple (vv. 14-16, sans par. en R).

En 2 Ch 36,15-16, il est possible que le Chroniste ait eu en vue, en plus de la génération de Sédécias, les génération précédentes. Il y dé-

noncerait alors le refus d'écouter les prophètes envoyés par le Seigneur et les fautes accumulées tout au long de l'histoire du peuple. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il porte un intérêt tout particulier au comportement de Sédécias et de ses grands (vv. 12-14), et au ministère de Jérémie, le dernier prophète préexilique en Juda (vv. 12.21).

Si le Chroniste a passé sous silence l'histoire du royaume du nord, il a en revanche développé davantage que les livres des Rois les récits des règnes sur Juda. Il les a en outre retravaillés pour les mettre au service du message qu'il désirait communiquer, et a composé son oeuvre avec une rigueur remarquable, ne laissant rien au hasard. Les dix exemples que nous avons condidérés démontrent sans conteste que les Chroniques émanent d'une intention précise et consciente. Les autres récits de 2 Ch 10—36 ne feraient que confirmer notre analyse. Le seul règne pour lequel on ne voit pas fonctionner le principe de la rétribution immédiate est celui de Yoachaz, en 36,1-4, pour lequel notre auteur manquait sans doute de matière. La fonction de ces quelques versets se réduit alors à celle de chaînon assurant l'acheminement vers les règnes suivants, pour lesquels le principe fonctionne à nouveau.

La différence de perspective entre les Rois et les Chroniques est, elle aussi, bien nette. L'auteur des Rois s'est contenté d'enregistrer les méfaits des souverains d'Israël et de Juda en ne portant aucun intérêt à l'idée que ces hommes aient pu être rétribués pour leurs actes. Pour lui, l'ensemble de ces méfaits a obtenu comme châtiment l'anéantissement des deux royaumes et l'exil. Cette différence de perspective, évidente à tout moment, n'éclate cependant nulle part ailleurs comme dans le récit du règne de Manassé: en R, les fautes de ce monarque rendent l'exil inéluctable; en Ch, elles reçoivent immédiatement leur châtiment, tandis que la longue durée de son règne apparaît comme la conséquence d'une conversion dont nous aurions tout ignoré si les livres des Rois seuls nous avaient été conservés.

Avec les Rois et les Chroniques, nous sommes en présence d'écrits à caractère avant tout théologique, et non pas simplement de documents historiques.

Il faut cependant bien noter que le principe d'une rétribution immédiate et celui de fautes s'accumulant jusqu'à recevoir un châtiment global ne s'excluent pas mutuellement. Le Chroniste, qui a utilisé les livres des Rois et qui écrivait à des gens qui connaissaient ces livres,

n'a pas perçu de contradiction entre la théologie de l'histoire qu'il a voulu exposer et celle des Rois. Le Seigneur a rétribué immédiatement le royaume de Juda et ses souverains tout au long de son histoire, mais de manière partielle seulement. Presque chaque génération aurait mérité le rejet de Dieu, la destruction et l'exil. Dans sa grâce, le Seigneur a longtemps accordé un délai à son peuple pour lui donner ainsi la possibilité de se repentir, avant de faire venir sur lui la somme entière de châtiment qu'il méritait. Les besoins différents de leurs époques ont conduit nos deux auteurs à présenter chacun un aspect différent d'une réalité qui en englobait plusieurs.

4. Remarques sur la chronologie du Chroniste

Il est maintenant temps de revenir au problème déjà signalé de la chronologie du règne d'Asa. L'idée d'une co-régence de ce roi est trop peu vraisemblable pour que nous la retenions. Il faudrait en effet qu'Asa ait exercé les fonctions de régent, non seulement pendant le règne d'Abiya qui n'a duré que trois ans, mais dès la dixième année au moins du règne de Roboam, pour que Baésha ait été vivant la trente-sixième année du règne d'Asa. .

E.R. Thiele[1] propose une solution harmonisante : en 2 Ch 15,19 et 16,1 les mots "du règne d'Asa" auraient été ajoutés au texte des Chroniques par un scribe. Le Chroniste aurait pour sa part calculé en prenant pour point de départ la date du schisme survenu vingt ans avant l'accession d'Asa au trône. Ces deux versets se référeraient alors respectivement à la quinzième et à la seizième années du règne d'Asa.

Plusieurs objections s'opposent à cette hypothèse : l'A.T. ne fournit aucun exemple d'une datation à partir du schisme et toutes les dates de Ch ou de R utilisent des années de règne. De plus, aucun manuscrit n'omet "du règne d'Asa". L'opinion de Williamson échappe à ces premières objections, C'est, pour lui, la source utilisée par le Chroniste qui aurait daté à partir du schisme. Le Chroniste l'aurait mé-

[1] *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Eerdmans, 1965, pp. 57-61 d'après Dillard "The Reign of Asa (2 Chronicles 14-16) : An Example of the Chronicler's Theological Method", *JETS* 23 (1980), pp. 214-215 et Williamson, *Commentary*, pp. 256-258.

comprise et aurait ajouté lui-même "du règne d'Asa". Sous cette forme modifiée, l'hypothèse va à l'encontre de la doctrine de l'inerrance biblique.

La reconstruction de Thiele suscite encore une autre difficulté, qui concerne la date donnée en 2 Ch 16,12. Soit Asa tombe malade la trente-neuvième année de son règne, et le châtiment pour le mauvais traitement qu'il a fait subir à Hanani et au peuple (v. 10 qui, dans la chronologie proposée par Thiele, se situe peu après la seizième année du règne d'Asa) devient alors beaucoup trop éloigné de ces actes coupables dans la chronologie. Soit Asa tombe malade la trente-neuvième année après le schisme, c'est-à-dire la dix-neuvième année de son règne, et on est alors obligé de postuler un changement de système de datation au v. 13 qui donne la date du décès d'Asa d'après les années de règnes (cf. 1 R 15, 10 : Asa a régné quarante et un ans). Mais un tel changement paraît bien malhabile et très peu probable. De plus on perd l'idée qu'Asa est mort pour n'avoir pas *cherché* le Seigneur pendant sa maladie et en conséquence de ses fautes. Il est pourtant clair que l'introduction de notes chronologiques en 2 Ch 16, 1. 7. 12. 13 vise à établir un lien entre ces divers événements, si on les considère à la lumière des intentions théologiques du Chroniste et de l'usage répété qu'il fait de telles notes dans tout son traitement de la monarchie divisée. Dans les deux cas que nous venons d'envisager pour la date de 2 Ch 16, 12, la solution de Thiele détruit la démonstration rigoureuse du Chroniste. Pour l'ensemble des raisons que nous venons d'énoncer, nous la rejetons.

Une autre solution considère que les notes chronologiques du Chroniste relèvent de la fiction littéraire, et que cet auteur aurait artificiellement forgé ses récits ou modifié ceux des Rois pour les mettre au service de son message théologique. Une telle approche du problème se heurte à une objection formidable. Tels qu'ils se présentent, les récits de règne dans les Chroniques ont très certainement une valeur homilétique. Ils enseignent aux Judéens d'après l'exil que le Seigneur attend d'eux la fidélité à ses lois et qu'il les rétribue selon leurs oeuvres. Quelle valeur démonstrative reste-t-il à ces récits dans l'hypothèse d'une chronologie fictive ? Comment les lecteurs du Chroniste croiront-ils que Dieu va les rétribuer selon leurs oeuvres, s'ils savent pertinemment, eux qui connaissent les livres des Rois, que les récits du Chro-

niste sont artificiels et que Dieu n'a donc pas réellement agi par le passé selon le principe de la rétribution immédiate ? Quel intérêt possède alors la présentation si rigoureuse du Chroniste ?

R.B. Dillard considère une autre voie[1]. Le Chroniste appartient à une culture qui ne partage pas le point de vue positiviste avec lequel l'Occident moderne aborde l'histoire. Dillard s'appuie ici sur les travaux que R. R. Wilson a consacrés aux généalogies bibliques. Wilson examine d'abord les résultats des recherches anthropologiques sur des sociétés tribales africaines et des tribus arabes proches de l'Israël ancien de par leur structure et leur situation géographique. Il s'avère que chez ces peuplades, les généalogies ne sont pas tant des listes enregistrant des liens biologiques que des images de la réalité sociale, et en particulier de la structure des lignages, au moment de leur utilisation. Wilson constate que la fluidité caractérise ces généalogies: lorsque l'organisation ou la structure d'un lignage se modifie, sa généalogie fluctue de façon correspondante, car elle est mise en conformité avec la nouvelle organisation. Ainsi par exemple, un individu B, neveu d'un individu A, devient "frère" de A lorsque le clan issu de B acquiert le même statut social ou le même pouvoir politique que le clan issu de A; la relation initiale peut s'inverser si le clan B devient plus important que le clan A. De plus, ces généalogies peuvent avoir diverses fonctions. Certaines possèdent une fonction domestique et servent à déterminer les relations à l'intérieur d'un lignage, le statut, les droits et les privilèges des individus, ou à régler des problèmes d'héritage, etc. D'autres ont une fonction politique et servent à légitimer un chef ou à déterminer à qui revient l'exercice de quelle fonction politique. D'autres fonctionnent dans le domaine religieux. Etc. Un individu peut donc avoir plusieurs généalogies différentes, contradictoires pour qui les regarde à travers les lunettes du positivisme, mais fonctionnant chacune dans sa sphère propre et représentant la réalité sociale dans le domaine qui est le sien. Wilson retrouve les mêmes caractéristiques pour les généalogies du Proche-Orient ancien dans les documents extra-bibliques, ainsi que pour les généalogies bibliques.

Le cas des deux généalogies de Jésus est bien connu, la généalogie matthéenne étant celle qui fonctionne dans la sphère politique. Jésus y est en outre "fils" de Joseph, non pas biologiquement, mais légale-

---

[1] "Reign of Asa", pp. 216-217.

ment, par adoption. L'approche de Wilson peut encore rendre compte de l'attribution d'une origine Danite à Hiram-Abi par le Chroniste[1]. Ce serait traduire généalogiquement qu'Hiram-Abi a repris, lors de la construction du temple, la charge autrefois assumée par Oholiab. On peut expliquer pareillem ent le recensement de Samuel dans la tribu de Lévi (1 Ch 6,11-12) alors que 1 S1,1 le dit Ephraïmite. Le Chroniste, ou une tradition antérieure, considérant que Samuel a exercé des fonctions lévitiques, a pu traduire cela généalogiquement en accrochant sa lignée dans les listes des "fils" de Lévi.

Dillard souligne la nécessité d'effectuer des recherces semblables sur "les concepts historiographiques" du Proche-Orient ancien. En anticipant sur les recherches de l'avenir, nous pouvons nous interroger sur la manière dont on pourrait appliquer à la chronologie une approche semblable à celle de Wilson pour les généalogies. On peut imaginer que des notes chronologiques aient eu pour fonction de traduire des liens de cause à effet, en rapprochant les uns des autres, dans la narration historiographique, des événements qui pouvaient, dans la réalité, être temporellement plus éloignés les uns des autres que ces notes ne le font apparaître. Il ne s'agirait plus alors d'une fiction littéraire, mais d'un procédé traduisant des relations effectivement et historiquement réelles: le Seigneur a réellement fait survenir la maladie d'Asa *à cause* de ses fautes. Les différences entre la chronologie des livres des Rois et celles des livres des Chroniques seraient alors dues au fait qu'elles n'auraient pas la même fonction et qu'elles représenteraient deux réalités différentes (et pas nécessairement celles que représentent les chronologies des historiens modernes). Le travail de Wilson ouvre des pistes nouvelles et prometteuses mais il faudra attendre le résultat d'investigations sérieuses sur la fonction de la chronologie dans l'historiographie du Proche-Orient ancien avant de se prononcer sur ce type d'hypothèse.

La foi saura attendre patiemment ce résultat, ou tout autre solution qui rende compte de tous les éléments du problème posé par la chronologie du Chroniste sans porter atteinte à la véracité de son oeuvre[2].

---

[1] *Hokhma* 31, p. 18.

[2] Il serait tentant de supposer que les copistes ont laissé des erreurs se glisser dans les textes de 1 R qui portent les dates en cause, mais ceux-ci sont trop nombreux et trop concordants pour qu'on puisse envisager une telle solution.

5. Réflexions sur la théologie de la rétribution

La théologie de la rétribution que professe le Chroniste n'est pas sous-tendue par une vision mécaniste du monde. Elle se fonde sur la foi en un Dieu vivant et vrai, qui intervient dans le cours de l'histoire humaine. Le Seigneur est le Dieu souverain qui suscite le bonheur et le malheur de l'homme sous diverses formes, qui détermine l'issue des batailles et se sert des nations, y compris des nations païennes, pour réaliser ses desseins. Tout puissant, il ne se prive pas d'accomplir des actes extraordinaires. Aussi l'homme le rencontre-t-il à tout moment, tout au long de l'histoire, et ne peut échapper à sa présence.

Le Seigneur est aussi le Dieu qui se révèle verbalement, au moyen d'une parole, orale ou écrite (cf. la lettre d'Elie), proclamée par ses serviteurs les prophètes sous l'action de son Esprit. Il n'est donc pas un Dieu qui se cache, comme on l'en a parfois accusé (Es 45,15). Il ne parle pas en cachette et ne demande pas qu'on le cherche dans le néant (Es 45,19). Dans les livres des Chroniques, et en particulier dans cette proclamation prophétique qu'ils nous ont conservée, le Seigneur se présente comme le Dieu de l'alliance et de la loi, norme du bien et du mal. Il n'existe pour le Chroniste, comme pour l'auteur des Rois, ni bien ni mal qui ne soit tel "aux yeux du Seigneur". Les exigences du Seigneur ne se limitent cependant pas à la rectitude de la conduite. Il attend de l'homme un don de sa personne. Que l'homme se livre tout entier à lui, sans réserve, pour l'aimer et le servir du plus profond de son être, "de tout son coeur", dans une dépendance totale, qui trouve son expression dans la prière, et la célébration joyeuse du culte.

Devant ce Dieu, tout homme est appelé à se déterminer; devant lui, tout homme est responsable, sur toute la terre (2 Ch 16,9). Tout homme doit donc lui rendre compte de ses actes qui révèlent les dispositions de son "coeur". Déjà maintenant, et non pas seulement lors d'un jugement eschatologique, le Seigneur rend à chacun selon ses oeuvres.

Mais le Seigneur se manifeste aussi comme le Dieu de la grâce, qui pardonne à celui qui se repent et change de comportement, serait-ce le plus vil des pécheurs, serait-ce un Manassé. Bien plus, le Seigneur poursuit de sa parole celui qui se détourne de lui et c'est précisément dans le but de susciter la repentance qu'il dépêche ses porte-parole à son peuple. Alors si nous avons parlé de rétribution tout au long du présent

essai, il convient peut-être ici de nuancer. Car pour le Chroniste, "il n'y a pas d'homme qui ne pèche", selon la formule reprise à 1 R 8,46 en 2 Ch 6,36. Et c'est dire qu'en fin de compte, personne ne mérite vraiment la bénédiction. Ce sont des pécheurs que Dieu bénit, en dépit de leurs fautes, mais à condition qu'ils s'humilient, reviennent au Seigneur et changent de comportement. Nous avons vu combien l'attitude du coeur est importante pour le Chroniste. C'est avant tout une certaine attitude du coeur qui obtient la bénédiction, non parce qu'elle le mérite, mais en vertu de la grâce de Dieu. Et si Dieu rétribue par diverses bénédictions les actes de piété et d'obéissance qui découlent de cette attitude du coeur, c'est non pas en vertu d'un dû, mais à cause de sa grâce, selon ses promesses. D'ailleurs, cette attitude du coeur, et ces actes de piété ou d'obéissance, chez ceux qui "font ce qui est droit aux yeux du Seigneur", sont le produit de sa grâce souveraine. Rappelons ici ce que nous remarquions à propos de Salomon[1] : c'est par la grâce divine et en vertu de son élection que ce roi a pu remplir la condition d'obéissance à la loi en vue de l'établissement de la dynastie davidique pour l'éternité. On peu en déduire de même que lorsque quelqu'un se repent ou se montre fidèle au Seigneur, c'est parce que Dieu a "produit en lui le vouloir et le faire, selon son dessein bienveillant" (l'idée se trouvait déjà en Esaïe 26,12). Nous sommes donc aux antipodes d'une doctrine du "salut par les oeuvres". (N'est-ce pas d'ailleurs l'apôtre de la grâce qui, dans le N.T., enseigne que Dieu rendra à chacun selon ses oeuvres [Rm 2,6] ?) Le message lumineux de la grâce domine au contraire toute la pensée du Chroniste.

Le principe de la rétribution que l'on trouve ailleurs dans l'A.T. notamment dans les Proverbes[2], s'oppose-t-il au réalisme des livres de Job et de l'Ecclésiaste ou du Psaume 73 ? R. North le taxe de conception archaïque[3]. S'attaquant au problème de Job et plutôt que d'admettre que la question des mérites soit laissée sans réponse pleinement satis-

---

[1] *Hokhma* 34, p.50.

[2] R. B. Dillard, "Reward and Punishment in Chronicles : the Theology of Immediate Retribution," *Westminster Theological Journal* 46 (1984), p. 171, mentionne à ce propos Ez 18. Il est vrai que l'historiographie du Chroniste illustre à merveille l'enseignement de ce ch. d'Ezéchiel.

[3] Pp. 372-373

faisante dans des écrits bibliques antérieurs, le Chroniste se serait donné pour tâche de corriger ces écrits pour les rendre conformes à un point de vue plus traditionnel. North pense qu'il résistait en même temps à un courant de pensée qui, sous l'influence perse, renvoyait la rétribution des oeuvres humaines à la vie future. Cette compréhension du message des Chroniques paraît très contestable. Le Chroniste a voulu avant tout indiquer à ses contemporains ce que le Seigneur attendait d'eux dans la situation nouvelle qui était la leur, une situation intermédiaire entre le retour de l'exil et le rétablissement du royaume de Dieu. Cette situation était à peine prévue par le code deutéronomique (Dt 30,1-10). Il leur prêche donc la fidélité aux lois divines et, pour les y encourager, leur montre les conséquences de l'obéissance et de la désobéissance à ces lois.

L'idée qu'il y a une justice dans ce monde contredit-elle vraiment la constatation qu'il est des justes qui sont traités selon le fait des méchants et des méchants qui sont traités selon le fait des justes ? Les deux groupes de textes mentionnés abordent deux questions différentes et se placent donc de deux points de vue différents. Le premier groupe a une préoccupation éthique et s'intéresse pour cette raison aux conséquences des actes humains. Les injustices qui peuvent se produire sont injustes parce qu'elles surviennent indépendamment du comportement de ceux qui les subissent. Elles n'ont donc directement aucune pertinence pour le traitement de la question éthique et n'entrent pas dans le champ d'un message dont le but est d'appeler ses auditeurs à une certaine manière de vivre. Le second groupe de textes se préoccupe par contre du problème que posent les injustices pour le croyant ou pour l'homme en général, en n'y apportant d'ailleurs aucune solution théorique. L'accent se déporte alors de la question éthique. La préoccupation éthique n'est pourtant pas loin : pourquoi se conduire droitement si le méchant prospère tandis que le juste souffre ? Mais au moment où on l'approche, on retourne à la première problématique et le Ps 73 la traite comme le premier groupe (vv.17-20). Il est de même significatif que Job, le juste souffrant, retrouve, à la fin du livre portant son nom, sa prospérité. Quant à l'Ecclésiaste, il contient, à côté des constatations réalistes, des affirmations rétributionnistes (5,3.5; 7,17 malgré 7,15; 8,5...).

Bien qu'imparfaite — ce qui constitue un problème réel pouvant

amener des crises aiguës dans la vie du croyant — il y a une justice dans ce monde et le Chroniste nous enseigne à en tenir compte. Il l'a sans doute exprimé à la manière sémitique qui utilise souvent le langage de l'absolu ou l'hyperbole trompeurs pour l'Occidental mal-averti. On évitera de le méprendre si l'on replace son oeuvre dans le contexte de l'ensemble de la révélation biblique: il a choisi de concentrer toute son attention sur ce qui n'est qu'un aspect de la réalité, sans pour autant vouloir nier d'autres aspects.

Hokhma 35/1987, pp. 35-57.

LA VENUE DU SEIGNEUR

Deux discours d'espérance à la lumière de deux hypothèses : 1 Thessaloniciens 4,13-18 et 2 Thessaloniciens 2,1-12

par Jean-Michel SORDET,
pasteur à La Sarraz, Suisse.

La venue du Seigneur[1] : ainsi s'intitule 1 Thessaloniciens 4,13-18 dans la Bible en français courant. Ainsi commence le texte grec de 2 Thessaloniciens 2,1-12. Cet article voudrait comparer ces deux passages au sujet apparemment semblable et tenter d'évaluer l'interprétation théologique d'un exégète pour qui Paul ne serait pas l'auteur de 2 Thessaloniciens (hypothèse dite de la pseudépigraphie).

Les ouvrages de base qui ont conduit ce travail sont d'une part le commentaire d'Ernst von Dobschütz, classique, détaillé, toujours vigoureux malgré son ancienneté relative, et d'autre part les commentaires récents de la collection EKK, ceux de Traugott Holtz et de Wolfgang Trilling. Nous avons apprécié ces commentaires issus d'un horizon germanique et oecuménique[2].

---

[1] Pour parler de la venue du Seigneur, ou de son retour, nous utiliserons aussi le terme technique "parousie", calqué sur le grec *parousia*.

[2] La série EKK est une collection de commentaires en allemand, publiée par des théologiens de diverses confessions, sous la direction de Josef Blank, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer et Ulrich Wilckens. Les références des ouvrages cités de façon abrégée sont données en fin d'article dans la bibliographie.

1. Première approche.

La première péricope[1] veut entretenir le lecteur des "morts", en relation avec "la venue du Seigneur". En 1 Th 1-3, l'introduction est "eucharistique". Paul laisse éclater sa joie pour la foi des Thessaloniciens récemment convertis à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Puis il fournit quelques précisions sur son activité et son souci missionnaire, ainsi que sur les bons offices de Timothée, l'homme des contacts entre l'apôtre demeuré à Athènes, puis à Corinthe, et la jeune communauté chrétienne de Thessalonique[2]. Selon le schéma qui deviendra classique dans ses épîtres, Paul passe dès le chapitre 4 à une partie éthique où il aborde certains aspects de la vie pratique de la communauté de Thessalonique. Dans cette partie dite parénétique ("...nous vous demandons et nous vous exhortons dans le Seigneur..." 4,1), la question des morts, de la venue du Seigneur et des temps qui appellent à la vigilance (4,13-5,11) occupe une place de choix, au milieu d'autres exhortations, variées, mais traitées plus sommairement.

Lorsque Paul avance une argumentation de type "doctrinal" c'est pour mieux servir les intérêts de son exhortation[3] : s'il expose ses opinions sur le sort des morts, c'est qu'il se trouve à Thessalonique des convertis qui sont dans la tristesse, sans espérance. Il veut les consoler et les affermir. Plus précisément, il cherche à donner à tous les moyens de s'affermir mutuellement (4,13 et 18). Le cheminement de la pensée est très semblable dans la péricope suivante : "au sujet des temps et des moments" (5,1) et "réconfortez-vous mutuellement et édifiez-vous (5,11). Nous reviendrons pous loin sur le déroulement de la pensée de Paul entre l'exposé du sujet, v. 13, et l'exhortation finale, v. 18.

---

[1] Pour les théologiens, une péricope est un groupe de versets qui forment un tout.

[2] Voir à ce sujet Ac 17,1-15 et 18,5, même si le récit des Actes ne nous donne sans doute qu'une image résumée des événements.

[3] Les vv. 13 et 18, parénétiques, englobent très nettement les vv. 14-17, plus dogmatiques (Holtz, pp.182s.).

Quant à notre seconde péricope, sa position dans l'épître devrait attirer notre attention. Si les deux épîtres commencent bien par une action de grâce (1 Th 1,2 et 2 Th 1,3), notre péricope, elle, s'ouvre sur un "nous vous demandons..." qui commande une partie parénétique. Or, plus loin, en 2 Th 2,13, nous trouvons une nouvelle action de grâce, coupée à son tour par de nouvelles exhortations au chapitre 3. Le plan très clair de 1 Thessaloniciens (et d'autres épîtres pauliniennes) n'est donc pas rigoureusement suivi. Trilling, par une analyse des formes et une comparaison avec les autres épîtres pauliniennes, a bien remarqué que cette action de grâce est plus impersonnelle, plus forcée ("nous devons", "comme il convient", 2 Th 1,3), et qu'elle devient rapidement un enseignement (5-10)[1]. Le même genre d'analyse le conduit à affirmer que 2 Th 2,1-12 est aussi d'un genre mixte : l'exhortation se mêle d'éléments didactiques importants[2]. Ce mélange des formes littéraire en 2 Thessaloniciens devrait nous avertir d'être très attentif au traitement de fond des sujets abordés. La pensée de l'Auteur[3] de 2 Thessaloniciens n'est pas aussi fluide et claire que celle de Paul en 1 Thessaloniciens, comme le confirmera l'analyse du plan de 2 Th 2,1-12. Se pourrait-il qu'à une forme littéraire différente corresponde un apport théologique différent, enrichissant, original ?

La péricope que nous avons choisie en 2 Thessaloniciens est celle qui se rapproche le plus d'1 Thessaloniciens 4,13-18. Un même regard superficiel voit au centre des deux péricopes la question de la parousie, avec ses manifestations (1 Th 4,16-17) ou ses signes avant-coureurs (2 Th 2,3-4.8-10). Un regard plus aiguisé nous montre la différence de thématique : le problème soulevé en 1 Thessaloniciens 4 (v. 13 : les morts) est pratique et existentiel. En 2 Thessaloniciens 2, nous avons réellement la parousie pour sujet explicite (v. l). Nous verrons cependant en conclusion comment les deux péricopes se rapprochent fortement par le type de théologie qu'elles proposent, en profondeur. Toutes les deux sont orientées par un questionnement portant sur le futur : quel futur espérer afin de mieux vivre le présent ?

---

[1] Trilling, pp.41s.

[2] Trilling, pp. 72s. et la démonstration détaillée dans W. Trilling, *Untersuchungen...*, pp. 77-86. Dobschütz avait déjà vu cette forme composite qu'il expliquait par les réminiscences de discussions antérieures (pp. 261).

[3] Voir plus loin au paragraphe *3. La pseudépigraphie* pourquoi nous utilisons ce terme avec la majuscule.

En 2 Thessaloniciens, Trilling[1] détache deux blocs du reste de la péricope : 3b-4 et 8-10a. Ces deux blocs résonnent en effet comme des emprunts à un discours de style apocalyptique (dont les thèmes sont classiques : l'apostasie, l'Homme de l'impiété, l'adversaire de Dieu, l'impie satanique, séducteur et trompeur). Nous précisons dans le paragraphe suivant ce qu'il faut entendre par apocalyptique. Ces deux blocs étant identifiés, il reste une introduction (1-3a) qui donne le thème et une exhortation à ne point perdre la tête; un argument central, bien que mystérieux (5-7) faisant appel aux souvenirs du lecteur; une conclusion (10b-12) en forme d'interprétation théologique.

2. L'apocalyptique.

Dans les deux péricopes, nous trouvons des éléments que les exégètes disent provenir du courant apocalyptique. La pensée de ce courant insiste sur le dualisme bien—mal, Dieu—Satan, lumière—ténèbres : dans le présent, le mal règne, mais bientôt vient le temps de la délivrance, de la destruction des impies, d'un ordre nouveau et béni. Ce message, fortement attesté par une riche littérature (dès le 2e siècle av. J.-C.) "se présente aux moyens de visions souvent fabuleuses, assorties de chiffres symboliques, de minutieux calculs pour établir les dates et les délais, donnés à mots couverts"[2]. Une forte espérance de la victoire de Dieu sur ses adveraires imprègne ces écrits[3].

Les auteurs chrétiens du Nouveau Testament on sans doute puisé dans le message d'espérance de la littérature apocalyptique, sans en reprendre toujours tous les détails. Il est bon de préciser ici comment nous entrevoyons, avec Trilling, une façon d'aborder aujourd'hui, l'apocalyptique[4].

> "Il n'est pas nécessaire de partager le réalisme de l'attente apocalyptique de Paul pour en accepter le message. La manière apocalyptique d'exprimer l'histoire et l'événement du salut est un phénomène lié à un lieu historiquement bien déterminé. En

[1] Trilling, pp. 71s.

[2] Richard T. France, *La Bible Déchiffrée* (Fleurus, Paris et Ligue pour la Lecture de la Bible, Guebwiller, 1977) pp. 496.

[3] Parmi ces écrits, on peut citer IV Esdras, le livre d'Hénoch, l'Apocalypse de Baruch, etc... que nous nous pouvons désormais consulter avec beaucoup de facilité, puisqu'ils sont réunis dans un volume de la Pléïade : *La Bible, Ecrits Intertestamentaires* (Paris, Gallimard, 1987).

[4] Nous traduisons Holtz, parfois librement, pages 207 et 208.

ce lieu, elle est la façon appropriée de rendre compréhensible la vérité. Nous ne sommes pas liés à ce lieu, mais nous devons assurément tenter de préserver la vérité qui a été ainsi trouvée, dite et comprise.

Formellement, l'apocalyptique est un langage qui se sert d'images traditionnelles. Ce que l'on sait depuis toujours de Dieu, de son action et du monde est vrai et trouve son accomplissement maintenant. Mais l'homme n'atteint pas par lui-même la connaissance de cette fin. Elle lui est donnée, révélée. L'homme reconnaît les éléments et les événements isolés, mais leur rapport intime et leur sens lui sont cachés. Il reconnaît l'hier, peut-être l'aujourd'hui, mais demain ne peut que lui être donné.

Quant à son contenu, la pensée apocalyptique est dominée par une conception où le monde est histoire. L'histoire en tant que mouvement de la vie est soumise à la loi de la vie qui aboutit nécessairement dans la mort. Ainsi l'histoire du monde marche aussi vers son but, et ce but est la fin. Telle est la grande intuition de l'apocalyptique au sujet de l'être du monde. Mais elle est sous-tendue par la conviction que le monde n'a pas été créé pour le néant, que Dieu se tient debout en faveur de sa création. Mais conformément à son intuition de la structure fondamentalement historique du monde, l'apocalyptique reconnaît la radicale rupture de l'histoire, la fin de ce monde. Seule une création totalement nouvelle, équivalente à la première création, peut dépasser l'histoire, délivrée dès lors de la limite de la mort. A cet instant commence l'histoire de Dieu(...).

La certitude qu'il existe un tel futur s'enracine dans la résurrection de Jésus(...).

La certitude quant à ce futur a une fonction de consolation dans un présent qui fait l'expérience de l'absence du salut. Dès lors, pour le croyant, le présent n'est plus perdu, grâce au futur. Ainsi, le futur eschatologique fonde une assurance pour le présent."

3. La pseudépigraphie.

La pseudépigraphie est une hypothèse littéraire qui veut, dans le cas qui nous intéresse, que 2 Thessaloniciens n'ait pas été écrite par Paul (et par ses assistants Sylvain et Timothée; cf. 1,1), mais par un

personnage, de nous inconnu, faisant vraisemblablement partie d'une "école" paulinienne, ou du moins d'un cercle fortement marqué par l'apôtre. Ce personnage, qu'il nous faut appeler l'Auteur, faute de mieux, ne signe pas son oeuvre de sa main, mais l'attribue au "maître", ici à Paul. Il tient ainsi à se placer dans le sillage de l'apôtre, sous son autorité, dans sa théologie s'il est possible. K. Aland va plus loin en disant que les premiers auteurs chrétiens restaient normalement anonymes (voir les Evangiles p. ex.), puisque le véritable auteur de leur message était le Saint-Esprit. De là on serait passé à la pseudépigraphie[1].

Il semble que le procédé soit attesté dans l'Antiquité hellénistique et que personne à cette époque n'ait pu s'y tromper[2]. Par conséquent, nos critères modernes sur l'honnêteté en matière de signature, droits d'auteur, etc. ne doivent pas entrer en ligne de compte pour juger ce phénomène. Des versets comme 2,5a ou 3,17 font partie de la fiction littéraire et ne servent qu'à rappeler le lien que l'Auteur veut créer entre son lecteur et l'apôtre. Il ne faut donc pas confondre la pseudépigraphie avec la falsification, ni avec le plagiat[3].

Les arguments avancés dans le cas de 2 Thessaloniciens en faveur de la pseudépigraphie sont variés. Citons parmi eux le style et le vocabulaire (lire en grec les deux épîtres d'affilée montre des différences notables); le plan (1 Thessaloniciens a une structure paulinienne dite classique, avec sa première partie doctrinale et la seconde parénétique[4]. 2 Thessaloniciens mélange ces deux genres à chaque chapitre[5]); des différences de contenu (la parousie semble imminente en 1 Th 4,16-17, mais retardée en 2 Th 2,3.5-7 : comment expliquer cette différence si les épîtres ont été écrites à quelques semaines ou mois d'intervalle, par Paul durant son séjour à Corinthe[6] ?

[1] Aland, pp. 39-48. Mais Guthrie, dans les pages qu'il consacre à la pseudépigraphie lui demande ce qu'il faut alors faire des épîtres (unanimement reconnues comme étant) de Paul et qui ne sont pas anonymes (pp. 683-684).

[2] "Il y avait certainement tout une littérature pseudépigraphique dans des cercles gréco-romain, juif et chrétien" (Guthrie, pp. 671).

[3] W. Trilling insiste là-dessus, en se distançant de W. Wrede, dans *Untersuchungen...*, pp. 133ss, 156 et 157.

[4] Cf. par exemple la T. O. B. dans l'"Introduction de l'Epître aux Romains", le paragraphe intitulé: Le plan de l'épître, pp. 445, col. 1.

[5] Voir plus haut, *1. Première approche*.

[6] C'est là l'hypothèse traditionnelle sur l'origine et la datation des 2 épîtres aux Thessaloniciens.

Deux problèmes restent en suspens avec la pseudépigraphie. D'abord celui du destinataire : l'Auteur écrit-il réellement une épître à la communauté de Thessalonique[1] ? Ou bien choisit-il, dans le cadre de son procédé littéraire, la forme épistolaire (pour se rapprocher d'un genre fort pratiqué par l'apôtre) et une communauté connue pour ses problèmes avec l'eschatologie (l'apôtre avait déjà abordé ce sujet en 1 Thessaloniciens), afin que ses véritables lecteurs (de nous inconnus) se sentent doublement concernés ? L'autre problème est celui de la datation. La pseudépigraphie nous autorise simplement à repousser la date de rédaction à une période ultérieure (post-paulinienne), ce qui permet d'expliquer en partie les différences théologiques entre 1 et 2 Thessaloniciens. Mais on ne peut guère aller au-delà d'une génération après Paul, ni espérer davantage de précision.

4. Détails et strucuture de 1 Th 4,13-18

4.1 Verset 13.

Paul aborde un sujet éminemment pratique : ceux qui sont morts (*peri tôn koimômenôn* : litt. "au sujet de ceux qui dorment"). Il ne faut pas voir dans le mot choisi ici pour parler des morts une portée significative. La métaphore du sommeil est largement répandue dans le monde antique et n'implique pas que la gravité de la mort soit minimisée par l'espérance chrétienne de la résurrection. Sans savoir si les Thessaloniciens ont écrit à Paul à ce sujet, ou s'ils ont transmis leurs préoccupations par l'intermédiaire de Timothée, nous devons penser que Paul se porte au devant d'un réel souci de la communauté de Thessalonique. La tristesse que Paul veut ici empêcher est la tristesse profonde, existentielle, plus que le deuil et les manifestations extérieures de la tristesse. L'absence de véritable espérance est à l'origine de la tristesse. Sont normalement sans espérance : les autres... expression qui rappelle "ceux du dehors"[2]. Elle désigne donc bien ceux qui n'ont pas encore reçu la Bonne Nouvelle, ("ces paroles", v.18). Il s'agit donc que l'épreuve du deuil ne soit pas pour certains jeunes convertis, la même source de désespoir que pour "les autres". Bref, la mort dans toute sa rudesse a éprouvé la jeune communauté de

---

[1] Trilling dans *Untersuchungen...*, p.157, en fait un "écrit général et "apostolique" d'exhortation et d'enseignement".

[2] Cf. 1 Th 4,12; Mc 4,11. Ailleurs chez Paul, cela désigne bien les païens (Rm 11,7). En Luc 18,9.11 est stigmatisée l'attitude des pharisiens qui méprisent "les autres".

Thessalonique : devant cette question limite, que peut-elle vraiment espérer[1] ?

4.2 Verset 14

Notre regard est immédiatement attiré par le puissant *pisteuomen* (nous croyons) suivi d'une affirmation sans équivoque de la foi pascale, rappel quant au fond de la prédication de Paul qui n'a pu annoncer son Evangile à Thessalonique sans en proclamer le noyau : la passion et la résurrection de Jésus. Quant à la forme de cette affirmation pascale suivie de sa conséquence appliquée aux croyants, elle a l'aspect d'un credo[2].

Le détail de la phrase comporte une difficulté. *Dia tou Ihsou* (par Jésus) se rapporte-t-il au verbe *axei* (ramènera) ou à *koimèthentas* (ceux qui sont morts) ? Si *dia* (par) ne se rapporte pas à *koimèthentas*, alors ces morts sont n'importe quels morts et il faut traduire comme la T. O. B. : Dieu les ramènera par Jésus *et avec lui*. Ce qui est un peu lourd. Il vaut peut-être mieux ne pas donner à *dia* un sens instrumental, et le rapprocher d'un *en* (en; rappelons-nous le très paulinien "en Christ", cf. d'ailleurs 4,17) C'est déjà le cas en 4,2 où le sens instrumental n'est guère possible. Il faudrait donc les morts "en" Jésus[3]. De son côté, Holtz[4] rattache ce *dia* au verbe *axei* (ramènera) pour des raisons christologiques : grâce à l'événement fondateur de Pâques, par Jésus, Dieu ramènera les morts[5]. L'espérance de la résurrection des morts est enracinée dans l'histoire de Jésus[6]. Par ailleurs, *syn autô* (avec lui) était nécessaire pour souligner la commu-

[1] Plus bas, p. 11, n. 2, le thème de cette péricope est précisé.

[2] Un credo que Paul n'a sans doute pas créé lui-même : ailleurs, il utilise *egeirô* de préférence à *anistèmi* pour parler de la résurrection, et désigne rarement le Seigneur par son simple nom *Ièsous* (cette habitude pourrait bien remonter à la communauté primitive palestinienne. Cf. aussi Holtz, n. 242). Cf. Collins, p. 158.

[3] Von Dobschütz, p. 191.

[4] Page 193 et n. 253.

[5] Collins est aussi de cet avis (*dia tou Ihsou* correspond au *dia tou Xristou* que Paul utilise fréquemment ailleurs) . Pour Collins, l'emploi de syn aytv n'est pas une lourdeur: Paul anticipe déjà ici sur le centre de sa pensée qui apparaîtra au verset 17: nous serons toujours avec le Seigneur (p. 159).

[6] Holtz, p. 193.

communion avec le Seigneur qui va être un aspect central de la parousie (cf. v. 17). On remarquera à la suite de Holtz une certaine irrégularité de forme dans ce verset : le "si" introduit une condition, qui n'est pas suivie d'une conséquence, mais d'une comparaison (*houtôs*, de même aussi). Ce n'est donc pas si (ou parce que) l'on confesse sa foi que Dieu ramènera les morts. C'est plutôt le contenu de ce qui est confessé qui entraîne la déduction qu'on en tire : Jésus est mort, tout comme il y a des morts maintenant; Jésus est ressuscité et donc Dieu ramènera les morts. Voilà la foi.

4.3 Verset 15

Après ce bref, mais puissant credo, Paul passe à une parole du Seigneur (*logos tou kyriou*) deuxième élément de son argumentation. Mais comment comprendre exactement ? Pour von Dobschütz, il ne peut pas s'agir d'une parole du Seigneur tirée de l'Ancien Testament, ni d'une citation d'une apocalypse (donc d'une révélation prophétique qui est le propre d'un texte apocalyptique) écrite, fût-elle d'origine juive ou chrétienne[1]. Eliminant l'hypothèse de l'*agraphon* (parole du Jésus historique non conservée dans les Evangiles comme en Ac 20,35), von Dobschütz voit dans cette parole une révélation faite à l'Eglise par le Ressuscité, un message prophétique donné à l'Eglise primitive, comme le dit Collins[2].

Le découpage de 15-17 fait problème : pour Holtz, la parole du Seigneur est contenue en 15b, après le premier *hoti*[3]. Pour Collins, elle se trouve en 16-17, après le second *hoti* [4] Paul aurait donc fait de 15b une introduction, dans ses propres mots, à la Parole du Seigneur de 16-17[5].

[1] Von Dobschütz, p. 194.

[2] *Op. cit.*, p. 159.

[3] Conjonction qui introduit la subordonnée dépendant de "nous disons", rendue par la ponctuation (deux points) dans la T. O. B.

[4] Conjonction qui introduit le verset 16, rendue par un "car" explicatif dans la T. O. B. Nous nous rallions à la T. O. B. et à Holtz, contre Collins. 16-17 illustrent d'une autre manière la parole du Seigneur de 15b.

[5] Pourtant Holtz et Collins font exactement la même analyse littéraire et grammaticale des deux *hoti* : le premier est *epexegetisch*, le second *rezitativ*. Cf. Holtz, p. 198, n. 273 et Collins, p. 160, citant un article de W. Harnisch. La suite de la démonstration de Collins est intéressante, même s'ils divergent sur ce point précis.

Contrairement à la pensée apocalyptique, ceux qui "restent" ne sont pas les quelques fidèles qui ont traversé les épreuves annonçant la fin. A Thessalonique, suite à la prédication de Paul, on a dû considérer comme normal d'être de ceux qui resteraient vivants au moment de la venue du Seigneur. "Ceux qui restent" est un terme qui n'a donc plus sa coloration apocalyptique habituelle. Le front polémique de cet argument est bien délimité : le salut, lors de la parousie, ne dépend pas de circonstances pragmatiques comme être mort ou être vivant. Cela dépend uniquement du lien que l'on a avec Jésus, comme cela a été affirmé plus haut, au v. 14 : c'est" avec lui" que l'on ressuscitera.

On prendra bien garde de ne pas adoucir, dans le plus ancien écrit du Nouveau Testament, la saveur de ce *hèmeis*, "nous" qui serons vivants lors de la parousie du Seigneur. Pour Paul, aucun doute n'est encore possible : ce sont les morts de Thessalonique qui sont l'exception. La parousie viendra assez tôt pour qu'il puisse y participer de son vivant. On saisit ici la vigueur de l'espérance chrétienne des débuts, et le choc, à Thessalonique, de voir de nouveaux convertis décéder sans avoir connu le retour du Seigneur[1].

4.4 Versets 16-17

Il n'échappe à personne que ces deux versets sont imprégnés d'une pensée et d'un vocabulaire apocalyptiques. Rien d'étonnant à ce que Paul, enraciné dans sa culture judaïque, ait puisé dans le stock des traditions apocalyptiques, mais on notera que cela n'intervient qu'en troisième position : après le credo, après la parole du Seigneur. Il faut sans doute attribuer à Paul lui-même la conclusion du v. 17 qui est la reprise et le centre du troisième argument d'espérance : "nous serons ensemble avec lui"[2]. Avec Collins, on peut chercher les étapes antérieures de cette pensée apocalyptique dans une tradition juive sur la descente du Fils de l'homme et l'enlèvement du "reste". Le "Seigneur" (au v. 16, comme au v. 17) a sans doute remplacé un "Fils de l'homme" d'une tradition juive, et ceci dès un stade chrétien et

---

[1] Tout le commentaire de von Dobschütz s'appuie sur cette hypothèse: le problème à Thessalonique n'est pas le décès en soi, mais que des chrétiens aient pu éventuellement être privés de l'expérience de la parousie. Dans cette hypothèse, le *ou mè phthasômen* ("nous ne devancerons pas", comme dans une course) prend tout son poids comme exhortation à ne pas désespérer au sujet de ceux qui, trop tôt, sont morts.

[2] Holtz, p.198.

prépaulinien. De même, "ceux qui restent" a sans doute été complété par "les morts dans le Seigneur", puis changé par Paul en "les morts en Christ". Pour bien adapter l'argument à ses lecteurs de Thessalonique, Paul a dû encore ajouter le "d'abord" et le "ensuite", puis mis à la première personne du pluriel ce qui était à la troisième[1].

Quoiqu'il en soit des stades prépauliniens de ce passage, le centre en est très clair : avec les images classiques de l'apocalyptique, les seules peut-être qui sont possibles pour parler d'une telle espérance qui fait éclater jusqu'au cadre même de notre existence[2], Paul veut signifier aux Thessaloniciens que l'avenir est orienté sur la rencontre du Christ. On peut ne pas arriver à se représenter concrètement ce signal, cette voix de l'archange et cette trompette divine, on ne parvient pas à s'imaginer ces mouvements dans le ciel, les airs et les nuages, et pourtant ils nous disent clairement, à propos des morts comme des vivants, que notre présent est tendu vers cette rencontre avec le Ressuscité, le Christ, le Seigneur.

4.5 Verset 18

La démonstration en trois étapes, credo, parole du Seigneur, tradition apocalyptique, est orientée vers la consolation, l'affermissement de la communauté de Thessalonique. Celle-ci peut encore espérer : les vivants qui attendent avec impatience la parousie, comme les morts, ont un salut qui leur est offert : le présent ancré dans la résurrection de Jésus est ouvert sur un avenir fait de la rencontre et de la communion avec le Seigneur.

5. L'apport théologique d'1 Thessaloniciens 4,13-18

Paul se sert d'un langage apocalyptique. Mais nous pouvons constater qu'il le fait avec une grande sobriété (2 versets), après avoir rappelé les arguments majeurs de la foi et de la Parole du Seigneur, en retenant le pouvoir illustratif de ce langage, mais sans se soumettre à son intérêt pour les temps, délais et calendriers chiffrés. En décentrant ainsi l'argument tiré de l'apocalyptique, il l'aligne sur le reste de sa

[1] Cf. Collins, pp. 160-161.

[2] On peut précisément considérer l'apocalyptique comme le langage qui visualise et met en images ce qu'on ne peut justement pas décrire, et qui dit pourtant le sens de ce qu'on ne peut se représenter concrètement.

théologie.

Cette péricope aborde la question des limites de l'existence humaine (la mort) et de l'histoire (la parousie). A Thessalonique, on n'avait pas compris, tant la foi de l'apôtre en une proche parousie[1] avait enflammé l'espérance des nouveaux convertis, que le salut et la vie éternelle pouvaient être atteints aussi au travers et au-delà du décès. Face à la dure réalité de la mort qui éteint la vie, et par conséquent pourrait anéantir l'espoir suprême du croyant de participer à la parousie (un espoir nourri très fortement par la pensée apocalyptique), Paul doit rappeler le credo fondamental : la résurrection de Jésus a eu lieu par delà sa mort, ouvrant ainsi l'espérance d'une résurrection pour les morts. Puis au moyen d'une parole du Seigneur, il enseigne qu'aucun avantage n'est réservé à ceux qui seront vivants lors de la parousie. C'est une manière de dire que la fin de l'histoire provoquée par la parousie du Seigneur sera si radicale que la distinction même entre vie et mort n'aura plus cours. Le troisième apport qui est apocalyptique "visualise", non pas le *comment* , mais le *sens profond* d'un événement qui est pourtant au-delà de la description : nous serons avec le Seigneur[2].

Cette péricope parle du présent en l'articulant et en l'orientant sur un futur. Elle ne parle pas du futur pour lui-même. Elle ne relève ni de

[1] En 1 Thessaloniciens, Paul est sûr d'être encore vivant lors de la parousie; 1 Corinthiens 15 suggère que seule une minorité aura ce privilège; en 2 Corinthiens 5, Paul semble avoir abandonné cette espérance. Quant à la nature de la fin des temps, Paul passe aussi d'une pensée apocalyptique à une pensée plus hellénistique ou gnostique (2 Co 5). Mais cette évolution n'est pas forcément rectiligne, dans la mesure où la chronologie des textes pauliniens n'est pas sans problème. D'autre part, 1 Th 5,10 montre que très tôt déjà, l'apôtre envisage la possibilité de sa propre mort avant la parousie. Cf. Baird, surtout pp. 314-316).

[2] Grundmann, "Ueberlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus" (*New Testament Studies* VIII/1961-62, pp. 12-26), écrit à la p. 17 : "Les énoncés chronologiques et apocalyptiques (*zeitlich-apokalyptisch*) sont des concepts auxiliaires au service de la visualisation. Ce ne sont pas eux, mais les énoncés appartenant au genre de la communication personelle (*personal-kommunikative Aussagen*) qui sont déterminants pour la pensée eschatologique de Paul" (Cité également par Collins, p. 154). Cela signifie que le "nous serons avec le Seigneur" de la fin du verset 17 domine la compréhension de ce qui précède (16-17) En retour, les passages apocalyptiques nous assurent que le processus impliqué dans le "nous serons..." est bien historique (*geschichtlich*)(Grundmann, p. 17).

la problématique des signes avant-coureurs de la fin, ni des temps et des moments de la parousie. Malgré cette sorte de "coup d'oeil bizarre" (pour nous modernes) dans le futur, l'intérêt principal de la péricope n'est pas prédictif, mais parénétique[1]. En recourant à une tradition apocalyptique, Paul veut consoler et affermir, dans le présent, la communauté de Thessalonique.

Il nous faut maintenant nous pencher sur les données exégétiques et théologiques de 2 Thessaloniciens 2,1-12 liées aux hypothèses de l'authenticité et de la pseudépigraphie.

6. Détails et structures de 2 Thessaloniciens 2,1-12

6.1 Versets 1-3a

Il faut aller plus en profondeur que Morris[2] pour qui Paul revient sur le sujet de l'eschatologie parce qu'il y aurait eu à Thessalonique de "jeunes convertis, émotionnellement instables, imparfaitement instruits". Le problème semble plus précis.

Si la venue du Seigneur et son centre de gravité, la réunion des croyants avec le Seigneur, sont en jeu, ce n'est pas non plus à cause du décès de certains membres de la communauté. C'est qu'il se trouve des croyants pour penser que le jour tant attendu "est là" (*enestèken hè hèmera tou kyriou*). Le parfait du verbe implique bien le sens "être là", mais il existe plusieurs nuances entre "être là" et "être proche".

On imagine volontiers que la menace de cette fausse compréhension de la parousie ait pris naissance parmi les gnostiques[3]. Pour ceux qui auraient atteint la gnose "le jour du Seigneur" serait arrivé. Mais dans ce cas, l'eschatologie n'est plus du tout future mais, précisément, gnostique.

[1] Cf. Baird, p. 321.

[2] Morris, p. 213.

[3] Les sectes gnostiques nées presque en même temps que le christianisme, et très vigoureuses au 2e siècle après J.-C., fondent leur pensée sur le fait que la matière est mauvaise, et que seul l'esprit, le spirituel est bon. Dès lors Dieu n'a pu créer le monde de matière qui est le nôtre, et son Fils n'a pu s'incarner directement. Il y a toute une théorie d'intermédiaire entre les croyants et la divinité. Pour libérer et sauver l'étincelle divine qui est en lui, l'homme doit parvenir à une connaissance (ou gnose) supérieure, au travers d'une expérience de type mystique ou initiatique.

On peut aussi imaginer que l'espérance contenue dans la Bonne Nouvelle prêchée par l'apôtre se soit transformée en une fièvre eschatologique et apocalyptique. Sur ce terrain-là, l'annonce d'une parousie "en train de se produire" (plutôt qu'accomplie ou imminente) aurait pu provoquer des troubles considérables. Trilling cite des exemples historiques connus où cette proclamation a été faite dans l'Eglise ancienne, avec des résultats aussi spectaculaires que navrants (cessation des activités normales, du travail, etc.; regroupement de la communauté à l'écart du monde; puis déception et d'innombrables difficultés pour les croyants à se réintégrer dans la vie courante)[1].

Cette annonce intempestive a pu être fondée sur un écrit ou une déclaration de l'apôtre Paul, d'où l'urgence du problème pour l'Auteur. On comprend son appel à ne pas perdre la tête.

On notera au passage les trois média de l'enseignement donné aux communautés : "par esprit" (*dia pneumatos*), c'est-à-dire par une révélation prophétique; "par parole" (*dia logou*), c'est-à-dire par la prédication de la Parole de Dieu; "par épître" (*di'epistolès*), moyen de communication apostolique bien connu.

Les trois média sont "présentés comme venant de nous" (*hôs di'hèmôn*). Cette expression est un des lieux où l'authenticité et la pseudépigraphie jouent des rôles différents.

Si Paul a écrit 2 Thessaloniciens, à quoi rapporter ces trois média, et surtout la lettre[2] ?

> a. A une lettre effectivement de Paul ? Pourquoi alors écrit-il ici "une lettre présentée comme venant de nous" (*hôs di'hèmôn*) et non pas "notre lettre" (*di'epistolès hèmôn*) ?
>
> b. Si Paul doit se défendre contre une lettre qu'on lui attribue à tort, pourquoi ne répond-il pas simplement qu'il n'en est pas l'auteur ?

Si ce n'est pas Paul qui a écrit 2 Thessaloniciens, mais bien l'Auteur, "de nous" (*hèmôn*) fait partie du procédé pseudépigraphique. Mais qu'y a-t-il alors derrière cette lettre ?

> c. L'Auteur pourrait faire ici allusion à une lettre (mentionnant que le jour du Seigneur est là) qui n'a pas été écrite par Paul. Il pouvait alors l'écarter, précisément pour cette raison.

---

[1] Trilling, pp. 79-80.

[2] Les raisonnements valables pour la lettre tiennent aussi debout, grosso modo, pour la prophétie et la Parole.

d. S'il fait allusion au contraire à une lettre qui est bien de Paul, le problème est plus complexe : d'abord nous n'avons pas connaissance d'une telle lettre. Ensuite, de nouveau, pourquoi "présentée comme venant de nous" ? Pour Trilling, le plus vraisemblable est que cette lettre soit tout simplement 1 Thessaloniciens. Le "présentée comme venant de nous" concernerait davantage l'interprétation qui est faite de cette lettre que sa rédaction proprement dite. C'est une compréhension erronée d'1 Thessaloniciens qui est "présentée comme venant de nous" (un verset comme 1 Th 4,16-17 pouvait facilement être biaisé dans le sens d'une présence non plus imminente, mais immédiate de la parousie). Le but de l'Auteur, dans les versets qui suivent, serait donc d'apporter une contribution personnelle à la lutte contre cette déformation de la pensée de l'apôtre. Présentée ainsi, l'hypothèse de Trilling semble bien marquer un point en faveur de la pseudépigraphie.

7. La logique de l'argumentation dans l'hypothèse de l'authenticité

Dans cette hypothèse, Paul va se battre contre une fausse lettre, ou éventuellement contre une mauvaise interprétation de ses propres écrits[1]. Traditionnellement, on a vu ainsi l'argumentation de Paul :

L'argument de 3b-4 est tiré de l'apocalyptique[2], et il est classique : la parousie ne peut être en train de se produire maintenant, car un autre événement doit avoir lieu auparavant, la montée de l'apostasie, personnifiée sous les traits d'un antichrist (le mot n'est pas dans le tex-

---

[1] Cela nous paraît une bonne façon de comprendre *hôs di'hèmôn* si l'on admet que Paul est l'auteur à la fois de 2 Thessaloniciens et de la lettre incriminée au v. 2. (Trilling n'a fait ce raisonnement qu'en cas de pseudépigraphie de 2 Thessaloniciens).

[2] On sent dans ce morceau une citation toute faite d'un argument apocalyptique courant. Le verset 3 est en effet coupé brutalement en son milieu (anacoluthe), comme si cette citation était venue si vite sous la plume de l'apôtre qu'il n'aurait pas eu le temps de finir le début de sa phrase. Il faut en effet sous-entendre un "*la parousie ne viendra pas* avant que ne vienne l'apostasie".

te, mais le tableau est clair). Dans la tradition apocalyptique judaïque, l'apostasie est le fait du peuple de Dieu qui s'éloigne de la Loi (voir 1 Maccabées 2,15; Ac 21,21). Ici, il ne s'agit pas tant de l'abandon de la foi que d'une dégradation généralisée dans le monde autour de la communauté chrétienne. Cependant, le vocabulaire utilisé montre que le problème reste une affaire religieuse dans son essence.

L'interprétation traditionnelle a toujours cherché à quelles figures ou événements historiques, politiques ou religieux pouvait correspondre cette mouvance antichristique (aux yeux de Paul ou, par analogie, dans le temps de l'exégète)[1]. On y a vu Rome, Caligula, Néron; la papauté, les hérétiques de toutes sortes, etc., sans compter les résurgences modernes de cette piste d'interprétation pour qui tel ou tel bloc politique (pays communistes, Marché Commun, etc.) ou religieux (C.O.E., Eglise catholique romaine, etc.) incarne des formes de l'antichrist.

La multiplication de ces interprétations, d'ailleurs sans cesse démenties par les événements, devrait suffire à nous montrer la fragilité de cette piste.

Dans les versets 5-7, l'interprétation traditionnelle voit un second argument, tiré cette fois d'un souvenir commun aux lecteurs et à Paul[2]. Il y aurait là une allusion à une explication orale donnée par l'apôtre au sujet de ce qui retarde non seulement la parousie, mais la montée même de l'antichrist. Cette explication tourne autour d'une grandeur mystérieuse, unique dans le Nouveau Testament : "ce/celui qui retient" (*to katechon / ho katechôn*). Cette grandeur est à la fois neutre et masculine, impersonnelle et personnelle.

Les exégètes n'ont jamais réussi à identifier cette grandeur à une figure historique, politique ou religieuse connue. Ce simple fait devrait, là encore, nous pousser à la plus grande prudence. Sur le plan religieux, on a voulu rattacher "ce/celui qui retient" l'apostasie à l'Evangile, à la prédication apostolique, à Paul lui-même, aux croyants, à la foi, aux anges ! Sur le plan historico-politique, en suivant les pistes ouvertes par une interprétation des quatre Royaumes de Daniel, on a pensé à l'Empire romain dont l'ordre et la fameuse paix pouvaient faire obstacle aux guerres et désordres liés à l'apparition de l'antichrist (mais notons le paradoxe, puisque Rome est également citée du côté des figures antichristiques !); après l'Empire romain, on a suggéré ses

---

[1] Voir par exemple la T. O. B., 2 Th 2,4 à la note *p)*.

[2] Voir Morris, p. 224.

succédanés : le Saint Empire, l'Eglise romaine, etc[1].

Le troisième argument précise ce qui doit se passer lorsque "ce/celui qui retient" ne sera plus là : les versets 8-12 semblent nous décrire une double parousie. Celle de l'impie qui se "révèlera" (*apokalyphthèsetai*) dans une "parousie" (*parousia*) dont l'énergie vient de Satan. Ces deux termes sont littéralement empruntés à la description de la parousie de Christ pour être appliqués à son adversaire, le trompeur et le séducteur. Le tout se prolonge par un égarement que Dieu lui-même semble se charger d'amplifier et débouche sur le jugement de ceux qui n'ont pas accueilli la vérité.

On notera donc que l'interprétation traditionnelle se développe selon une succession chronologique d'événements qui s'enchaînent pour former un scénario de la fin des temps. Paul rappellerait ainsi à ceux qui seraient enflammés par une fausse nouvelle eschatologique qu'avant la venue du Seigneur doit se produire la venue de l'antichrist, elle-même retardée par la présence de "ce/celui qui retient" et que les lecteurs de Paul connaissaient bien, puisqu'ils en avaient parlé de vive voix avec l'apôtre.

8. La logique de l'argumentation dans l'hypothèse de la pseudépigraphie

Dans le cas de la pseudépigraphie, le raisonnement de l'Auteur ne s'inscrit pas dans une perspective chronologique. Le centre de gravité se trouverait là où l'Auteur fait fonctionner le plus fortement le procédé pseudépigraphique : là où il en appelle le plus clairement à la "paternité" de l'apôtre, là doivent se trouver les éléments les plus importants aux yeux de l'Auteur. Notre regard est donc focalisé sur les versets 5-7. Si nous passons rapidement sur le verset 5 qui contient formellement le procédé littéraire (allusion personnelle et question directe aux lecteurs) destiné à attirer l'attention des lecteurs, nous arrivons aux versets 6-7 qui contiennent des éléments théologiques.

Du point de vue de leur forme, ces deux versets se ressemblent sur deux points intéressants : d'une part le "maintenant" (*nyn*, mis en évidence en tête du verset 6) répond au "déjà", "déjà maintenant" (*èdè*) du verset 7; d'autre part, "en son temps" (*en tô heautou kairô*) est repris

---

[1] Voir pour plus de détails Trilling, pp. 94-102. Plus brièvement, T. O. B., 2 Th 2, notes *r)* et *s)*.

par "*jusqu'à ce que* (*heôs*) soit écarté..." Le premier parallélisme nous oriente sur le présent, le second sur un avenir. C'est donc ici que l'Auteur se préoccupe d'articuler le présent et le futur l'un par rapport à l'autre. Du présent, il dit qu'il est le lieu où "ce/celui qui retient" agit (et les lecteurs sont censés savoir de quoi il s'agit). Mais au coeur du même présent agit aussi le mystère de l'impiété. Voici *déjà maintenant* l'impiété et son cortège antichristique. L'Auteur prend donc une certaine distance face aux arguments classiques de l'apocalyptique (qui ont cours dans le milieu de ses lecteurs, puisqu'il les cite). Il se sert de l'apocalyptique comme d'un réservoir d'expressions et de figures pour préciser non pas *ce qui va venir* (ainsi se sert-on habituellement de l'apocalyptique), mais *ce qui déjà déploie son energie en plein dans le présent* du lecteur.

Dans cette interprétation, les versets 3b-4 ne sont pas un premier argument contre la fièvre eschatologique qui s'est emparée des destinataires de 2 Thessaloniciens, c'est la citation, par l'Auteur, d'un argument classique, mais dont le sens est détourné pour parler non seulement d'un futur plus ou moins lointain, mais surtout du présent que l'on vit déjà maintenant, concrètement.

Ainsi, s'il ne faut pas perdre la tête, ce n'est pas qu'il y ait encore un délai (plus long que prévu) jusqu'à la venue du Seigneur, mais c'est surtout que ce mystère d'impiété, dont on pensait qu'il n'agirait qu'à la fin, est déjà dans notre présent, actif ! Voilà la vraie raison de ne pas se laisser emporter par la fièvre ambiante...

Dans les versets 8-10 a, nous retrouvons des éléments connus de l'apocalyptique : on y pense la fin comme la révélation ouverte, désormais non déguisée, de l'antichrist. Mais elle nous est présentée aussitôt surpassée, vaincue par la manifestation de la venue du Seigneur qui juge son adversaire et l'anéantit par le souffle de sa bouche (sa Parole contre les propos blasphémateurs de l'Homme de l'impiété). A nouveau, l'Auteur n'y voit pas des événements simplement futurs, mais la figure d'un jugement qui a déjà lieu dans le présent : ceux qui sont séduits (maintenant) par l'injustice, les signes et les prodiges trompeurs sont "ceux qui se perdent" (*apollymenois*; verset 10 a, fin de la citation apocalyptique) parce qu'ils n'ont pas accepté (ici le verbe est au passé) l'amour de la vérité, avec pour résultat dans le présent (et non dans le futur comme le proclame traditionnellement l'apocalyptique; les verbes sont ici tous au présent !) que Dieu envoie l'égarement sur les injustes et les incrédules et qu'il les juge maintenant. Ce redéploiement du jugement divin dans le présent du lecteur fait de sa situation actuelle

non une situation d'attente (fièvreuse, 2 Th2,2; ou paresseuse, 2 Th 3,6-12; cf. 1 Th 4,ll), mais un temps crucial, chargé de l'urgence de mettre en pratique l'amour de la vérité et de la justice (versets 10b-12, de la plume même de l'Auteur).

Dans la logique de cette interprétation, nous pouvons voir en "ce/celui qui retient" une expression de la souveraineté divine : Dieu, par sa volonté et son dessein (et cela explique l'oscillation du neutre au masculin) retient les assauts de l'antichrist. Seul il fixe les temps et les moments[1]. Lui seul peut être bien connu des lecteurs (voir verset 6 : vous savez, *oidate*). Cette interprétation est donc théocentrique. Elle oppose le pouvoir souverain de Dieu à l'énergie mystérieuse et scandaleuse de l'impiété. Les versets 5-7 forment donc sous la plume de l'Auteur une relecture théologique des réalités à l'oeuvre dans le monde où il vit. Aux versets 10b-12, nous avons son interpellation éthique et pratique à vivre dans l'amour de la vérité et de la justice.

9. L'apport théologique de 2 Th 2,1-12

Nous avons apprécié l'apport de l'interprétation proposée par Trilling. Nous nous réjouissons d'avoir trouvé là une interprétation qui sort des impasses traditionnelles dans lesquelles on tombe à chaque fois qu'on cherche à identifier les figures apocalyptiques/eschatologiques à des grandeurs historiques particulières, dans un ordre chronologique déterminé. A la place nous avons trouvé une compréhension de ces textes qui n'évacue pas l'apocalyptique comme un discours non pertinent pour notre temps. On peut, à la manière dont ces péricopes l'ont déjà fait pour les destinataires de ces deux épîtres, s'en servir pour éclairer les réalités ultimes de notre présent.

Ce passage, dans l'interprétation traditionnelle, pourrait n'être qu'un exposé, plus ou moins spéculatif et prédictif, portant sur des événements qui doivent encore se produire dans un avenir proche ou lointain. Dans l'interprétation que nous venons de présenter et par le simple déplacement de la problématique sur le présent, ce texte prend une importance considérable : si les figures eschatologiques dont on parle si volontiers dans le discours apocalyptique sont en jeu dans notre présent, il s'agit alors de les discerner, d'y résister, de faire front par une foi et une espérance renouvelée. De spéculatif, notre passage devient pratique. D'exposé, il se fait prédication, exhortation. Le "nous vous le

[1] Voir d'ailleurs la parole de Jésus rapportée par Luc en Ac 1,7 (Luc, l'Auteur et Paul baigneraient-ils dans la même conception des temps et des moments ?).

demandons" du verset 1 prend l'urgence d'un véritable appel.

Ainsi, malgré l'absence formelle des termes propres à un texte parénétique (comme en 1 Th 4,13-18), ce passage apparemment dogmatique ou doctrinal est investi d'une forte coloration pratique et existentielle. Comme dans notre première péricope, les lecteurs sont invités, quoiqu'avec une insistance encore plus forte, à vivre leur présent dans l'espérance à cause de la parfaite souveraineté de Dieu sur les événements, fussent-ils habités par des énergies à proprement parler sataniques, ultimes et eschatologiques.

10. Conclusion

Pour l'exégète ou le croyant d'aujourd'hui, les deux péricopes que nous avons étudiées parlent indéniablement d'espérance. Mais si nous avons bien compris la perspective interne des ces deux passages, en particulier le "retraitement" des citations apocalyptiques, l'espérance en notre temps ne consiste pas à attendre un avenir plus ou moins proche ou lointain où Dieu interviendrait enfin, à la manière un peu bizarre et colorée décrite dans les symboles apocalyptiques. Au contraire, par analogie avec la démarche interne de nos péricopes, nous sommes invités à un travail de discernement et de relecture des réalités ultimes et dernières à l'oeuvre au coeur du désespoir, du deuil et de la mort, au coeur de l'incrédulité apostate et séductrice dirigée contre Dieu et contre l'humanité. De ces réalités mortelles et antichristiques, notre monde est rempli, mais c'est bien dans ce monde actuel et présent que le croyant est appelé à vivre et à aimer Dieu. Plutôt qu'une spéculation sur un avenir plus ou moins proche et plus ou moins fantastique, nos péricopes sont l'invitation à considérer l'espérance qui réside dans la proclamation de la résurrection et de la souveraineté imparable de Dieu sur les pires réalités de notre monde.

11. Appendice critique sur la pseudépigraphie

Nous n'aimerions pas terminer sans nous demander si cette interprétation théologique est liée obligatoirement à la pseudépigraphie. Ne pourrait-on pas concevoir la même interprétation si Paul était l'auteur de 2 Thessaloniciens?

En faveur d'une réponse positive[1], nous aimerions ouvrir la piste suivante. A l'appui de la pseudépigraphie, on a invoqué les conceptions différentes[2] de la parousie : imminente en 1 Thessaloniciens, retardée en 2 Thessaloniciens. Or nous croyons avoir montré par cet article, tout en nous servant de Holtz et Trilling, qu'il existe justement une parenté profonde qui unit les deux épîtres, et en particulier nos deux péricopes.

a. La réponse apportée aux questions concernant la fin. Dans les deux péricopes, nous avons montré comment l'auteur se sert de ce qu'on dit et croit quant au futur pour construire et étayer une foi et une attidude dans le présent. Cette articulation du futur et du présent, chacun étant décisif pour l'autre, est une structure fondamentale commune aux deux péricopes.

b. L'utilisation de l'apocalyptique. Contrairement aux interprétations qui font des discours apocalyptiques le centre théologique des péricopes, avec un scénario chronologique des événements de la fin, nous avons montré la place relativement discrète, presque secondaire de ces discours, En 1 Thessaloniciens 4, les versets 16-17 viennent comme un troisième argument, après le credo et la Parole, un peu comme un appui, une illustration. En 2 Thessaloniciens, nous avons montré comment les deux blocs apocalyptiques sont décentrés, réutilisés et réinterprétés en un sens non traditionnel.

Cette maîtrise et cette sobriété dans l'utilisation souvent piégée d'un discours difficile à manier, nous souhaitons l'attribuer à une même plume apostolique, celle de Paul.

---

[1] Même si cela ne répond pas à tous les arguments avancés en faveur de la pseudépigraphie.

[2] W. Baird, donne toutes les indications nécessaires pour étudier ce problème dans l'ensemble des épîtres de Paul. En conclusion (pp. 325-327) il affirme que les thèmes majeurs de l'eschatologie paulinienne sont constants, malgré des descriptions parfois pluriformes de la fin. Il soutient aussi que le langage paulinien évolue, mais pas en passant directement des formes judaïques aux formes hellénistiques. Il faut seulter une question: pourquoi l'Auteur de 2 Thessalonissiens a-t-il alors tellement recours à l'apocalyptique? Nous voyons là un argument contre la pseudépigraphie.

12. Bibliographie

Sauf indication contraire, les ouvrages sont cités simplement par le nom de leur auteur.

- *Traduction Oecuménique de la Bible, Le Nouveau Testament*, (Ed. intégrale, Cerf, Paris, 1973). Citée T. O. B.

Von Dobschütz Ernst

- *Die Thessalonicher-Briefe*, (réimpression de l'édition de 1909, avec une bibliographie mise à jour par Otto Merk), Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen et Zurich, 1974).

Holtz Traugott

- *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, EKK (Evangelisch-Katholisch Kommentar zum NT) XIII (Benziger Verlag, Zurich, Einsielden, Köln et Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986).

Trilling Wolfgang

- *Der Zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK (Evangelisch-Katholisch Kommentar zum NT) XI (Benziger Verlag, Zürich, Einsielden, Köln et Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980).

Trilling Wolfgang

- *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief* (Erfurter Theologische Studien 27; St. Benno-Verlag, Leipzig, 1972.

Morris Leon

- *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 1959 (= The New London Commentary on the New Testament, Londres, 1959).

Aland Kurt

- "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *Journal of Theological Studies*, nouvelle série, 12/1961, pp. 39-48.

Guthrie Donald

- *New Testament Introduction*, "Appendix C : Epistolary Pseudepigraphy", IVP, Londres, 1970, pp. 671-684.

Collins Raymond F.

- "Tradition, Redaction, and Exhortation in 1 Thess 4,13 - 5,11", *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (Leuven University Press, 1984) Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum LXVI.

Baird William

- "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *New Testament Studies* 17, pp. 314-327

Grundmann W.

- "Ueberlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus", *New Testament Studies* 8/1961-62, pp. 12-26.

Hokhma 35/1987, pp. 58-72.

L'OCCULTISME

Par Michèle KAMMERMANN et Marc-Henri SANDOZ

Travail de deux étudiants, cet article était à l'origine une contribution donnée dans le cadre d'un séminaire de théologie pratique dirigé par le regretté Jean-Marc Chappuis, alors Doyen et Professeur à la Faculté autonome de théologie de Genève.

L'occultisme. L'ampleur du phénomène demande qu'on s'y arrête, sans publicité inutile. Mais sans occulter non plus. Au delà des excès symétriques, le mépris et la fascination, les auteurs invitent à la réflexion, évitant les réponses définitives.

"Paradoxalement, ce décrochage chez les jeunes, et les moins jeunes, à l'égard des religions officielles, des églises institutionnalisées va de pair avec un intérêt sans précédent pour le "religieux" sous toutes ses formes. C'est d'ailleurs au moment où les églises se montrent de plus en plus discrètes pour parler du surnaturel, des anges et des démons, qu'on assiste à un regain d'intérêt extraordinaire pour l'occulte: la magie noire, l'astrologie, le spiritisme, la télépathie et tout ce qui touche à la parapsychologie."

Alain Woodrow[1]

1. Introduction. L'occultisme aujourd'hui

Nos motivations pour élaborer un travail de réflexion sur l'occultisme sont multiples: d'une part nos rencontres avec des astrologues et autres occultistes, avec des personnes effrayées par l'idée d'être possédées, ou souffrant très profondément des séquelles

---

[1] *Les nouvelles sectes*, Coll. "Points", série Actuels A44, Seuil, Paris, 1977, p. 22.

d'expériences de magie, de spiritisme ou de voyance. D'autre part une confrontation quasi-quotidienne avec l'occultisme au sens large du terme dans les médias.

En effet, une rapide analyse de la presse quotidienne ou périodique montre l'ampleur du phénomène: il ne se passe pas un jour sans que l'on publie des horoscopes (excepté dans les quotidiens genevois!), petites annonces de "médiums, lecteurs de tarots, voyantes et marabouts", et même des articles de fond. La radio, qu'elle soit libre ou d'Etat, et la télévision ne restent pas en arrière par le nombre d'émissions qu'elles consacrent à des thèmes ésotériques. Les maisons d'édition ne sont pas non plus en reste, les nouvelles publications spécialisées ou vulgarisatrices sont innombrables.

Il nous semble par ailleurs qu'il y a ces dernières années un changement dans la manière de traiter des sciences occultes: si les années 60-70 ont été marquées par une explosion de l'occultisme et par de nouvelles recherches assez euphoriques, on assiste actuellement à une certaine stabilisation. On essaie d'approfondir les acquis, en publiant des livres plus réflexifs, en organisant des "causeries pour initiés".

D'autre part, la grande vulgarisation des années précédentes permet maintenant la diffusion d'idées occultes sans provoquer de surprise. On ne s'étonne plus de ce que les médias les publient et plus stupéfiants encore sont le crédit et la foi qu'on leur accorde. De divertissement, elles sont devenues part de notre culture, de notre mode de penser et de connaître. Les astrologues, médiums ou magnétiseurs. ont gagné en sérieux et en honorabilité, ils se sont enveloppés du manteau de la science et recherchent une voie de connaissance à travers les "mystères" de notre terre. Rares sont ceux qui leur opposent encore un sourire narquois.

A côté de cet occultisme socialisé, voire normalisé, on observe au 20e siècle tout un mouvement, discret mais évident, d'un autre aspect de l'occultisme, plus trouble et plus inquiétant: tout ce qui concerne la sorcellerie, la magie noire et le satanisme. Un des précurseurs les plus connus de ce mouvement est Aleister CROWLEY (1875-1947), le "magicien noir". Il ne cache pas qu'il a voué sa vie à Satan, et pratique un syncrétisme débridé, plus que mêlé de magie noire. Initié et fondateur de plusieurs sociétés secrètes, toxicomane, il fait des turpitudes sexuelles et de l'abus de drogue et d'alcool les fondements de sa recherche spirituelle.

Il serait inutile de mentionner ce douteux personnage s'il n'avait eu, après sa mort, une énorme influence dans le mouvement hippie, qui l'idéalise et en fait un exemple à imiter. La magie noire et le satanisme connaissent une vogue extraordinaire dans ces milieux marginaux, avec le LSD et la spiritualité orientale. La Californie des

années 60 voit fleurir un grand nombre de sectes parfois loufoques qui, si elles sont souvent simplistes au point d'être ridicules, présentent toujours des côtés inquiétants et révoltants. Par exemple, en 1966, Anton LA VEY fonde la "première église de Satan". Satan y est adoré comme le principe abstrait du mal, ce qui n'empêche pas qu'on y pratique très concrètement des rites orgiaques et parfois même des meurtres rituels (l'Amérique connaît une réelle recrudescence de ces meurtres). La cérémonie principale du culte de Satan est la messe noire, parodie obscène du rite catholique, où Satan est adoré pour le pouvoir qu'il confère.

Le mouvement hippie a exercé une considérable influence dans le monde occidental, et à côté de ce qu'il avait peut-être de positif et d'attirant, il a véhiculé et répandu ces idées, à travers l'art et la musique en particulier, et aussi par les livres et par tous les supports de ce qu'on a appelé la culture hippie. Plusieurs groupes de musique issus de ce courant se réclament ouvertement du satanisme et chantent à la gloire de Satan. Les écrits d'Aleister CROWLEY sont lus à côté du "livre des morts" tibétain, de la Bible et de la Bhagavad-Gita.

A vingt ans de distance, tout cela semble un peu délirant et passé de mode. Pourtant aujourd'hui les cercles satanistes, les groupes de sorcellerie, les néo-païens, s'ils ne font guère de publicité autour d'eux et ne touchent que des cercles assez restreints, sont bien implantés partout en Occident. A côté de cela leurs idées se sont vulgarisées et apparaissent assez clairement dans la bande dessinée et la musique (et tout spécialement le hard-rock, où Satan est souvent censé "mener le bal"). Les groupes de marginaux, drogués, clochards, colporteurs, bref toute la "zone" (et c'est aussi vrai à Genève), baignent très souvent dans cette ambiance trouble, à côté des religions orientales, de la superstition populaire toujours vivante (envoûteurs, secrets et "mauvais oeil") et d'un christianisme dénaturé.

2. Fonctions psycho-sociologiques

Sous ce titre nous aimerions réfléchir aux fonctions et aux besoins auxquels répondent les sciences occultes, et au terrain sur lequel elles fleurissent. Comme nous l'avons vu plus haut, les sciences occultes ont pris une grande place dans notre société, paradoxalement parallèle au développement d'une culture scientifique, d'une réflexion méthodologique de plus en plus affinée. Cette aspiration s'était fait sentir dès le siècle des Lumières, et s'est amplifiée jusqu'à nos jours en passant par plusieurs avatars au 19e siècle, et en charriant de plus en plus d'éléments dans ses bagages.

Il semble qu'il y ait corrélation entre l'intérêt pour

l'occultisme et la complexification du monde scientifique. Une des thèses proposées pour expliquer cette relation est celle de Jacques MAITRE (cf. Biblio.). Pour lui, l'ascèse demandée par la reconnaissance des limites de la connaissance scientifique est ressentie comme une frustration par rapport aux besoins qu'éprouvent les individus et les groupes. Le doute et les limites que font apparaître les sciences ouvrent des trous béants dans le système explicatif du monde, jusqu'alors sécurisant. Parallèlement, la sphère religieuse confessante recule ou paraît dépassée.

Beaucoup en sont alors réduits à rechercher des réponses aux questions laissées ouvertes par la science dans des spéculations sécularisées pseudo-mystiques. Ces spéculations cachent une vision du monde très déterministe et matérialiste: le monde est analysé en fonction d'un système de classifications (par ex.: en 12 types) et de conjonctions (le valet de pique et le sept de carreau). En fait, ce qui semble prépondérant c'est l'exorcisme du hasard, de l'opacité du monde avec son enchevêtrement de causes. Il paraît injuste et impossible que l'homme souffre sans cause.

Dans notre société et notre culture, qui ont banni beaucoup de fléaux anciens, où semble-t-il tout peut s'assurer, la mort, la maladie et même l'amour ouvrent des questions insondables. Face à ces mystères la singularité de chaque vie prend soudain du relief.

Il est alors plus facile de se tourner vers un système explicatif qui n'a pas de brèche, qui répond au "Pourquoi moi ?", même si le fait de savoir que c'est à cause de la conjonction du soleil et de mars en maison quatre ne change rien à la situation. Simplement le monde, même injuste, est devenu transparent. Il est d'ailleurs révélateur de constater que les gens s'intéressent moins à la réalisation d'une prédiction qu'à la prédiction elle-même, parce qu'elle donne un sens. On constate en lisant les horoscopes que tout y est perçu sous des traits aléatoires: la santé = l'absence d'accidents, l'amour = le coup de foudre, l'argent = les gains au jeu ou par héritage.

Les sciences occultes vulgarisées cherchent donc des réponses aux grandes questions de la vie, mais plus communément encore elles répondent à un certain "art de vivre" adapté à notre société de consommation. Elles dispensent de la psychologie à bon marché, des conseils de simple bon sens, le but étant de pouvoir rapidement connaître et maîtriser son entourage, en s'évitant le long et périlleux apprentissage de l'Autre. Cette hyperrationnalité apparente fait l'économie de l'acceptation des limites; elle ne reconnaît pas son ignorance, elle persiste à vouloir calculer toutes les déterminations qui pèsent sur un événement singulier. Elle refuse le décentrement : tout tourne autour de l'homme.

Les sciences occultes pour initiés n'échappent pas à ces

économies, même sous le couvert de rechercher la Vraie connaissance, celle de soi et de Dieu. Car tout converge finalement vers une connaissance qui est prise de pouvoir sur l'autre, en cherchant à lui ôter son mystère. Surtout, l'homme ne connaît plus de limites, ni la mort abolie dans la survivance, ni la vie; l'homme peut lui-même créer à partir de rien.

On pourrait distinguer dans les sciences occultes deux positions opposées qui s'achoppent aux limites de l'homme mortel. D'un côté la *mancie*, qui se base sur des principes fusionnels, où le voyant doit entrer en relation avec le monde des esprits, en communion avec un objet. De l'autre côté la *magie*, qui est révolte, distanciation face au monde ressenti comme injuste et surtout non conforme aux désirs du magicien.

Si l'on considère l'occultisme, non seulement sous l'angle pratique, mais au niveau de la doctrine, nous discernons en nous-mêmes bien des traces d'occultisme: nous rêvons parfois de posséder des pouvoirs illimités, de connaître des secrets. Et qui d'entre nous n'a jamais cherché à voir des signes, à deviner l'avenir. C'est pourquoi il nous semblait qu'il fallait distinguer plusieurs manières de lire l'occultisme. Nous ne voulions pas nous jeter à corps perdu sur le sensationnel, mais chercher les points communs et les fondements de doctrines pour nous aider à discerner, en tant que chrétiens, les frontières de l'action du Malin. Les mots de possession et d'exorcisme sont peut-être trop liés à des visions dépassées du monde (ou peut-être pas), mais la réalité des faits et de la pensée persiste. L'homme continue la recherche de sa propre glorification, à la poursuite de l'éternité et de la connaissance totale.

Devant l'ampleur du phénomène et son incidence dans nos vies quotidiennes, il nous a semblé important de voir comment les églises pouvaient en tenir compte. Ont-elles tout simplement à ignorer le sujet? Ou à manifester de l'intérêt pour une forme de spiritualité considérée comme non contradictoire avec la foi chrétienne? Ou à condamner les pratiques ou la théorie en entrant dans un combat?

Les réponses peuvent sans doute être diverses, de fait elles dépendent en grande partie de notre théologie, et surtout de notre compréhension du mal et du malin.

Nous procéderons donc maintenant en deux étapes:

1. Nous présenterons un bref survol des positions bibliques.

2. Nous exposerons deux positions théologiques, choisies non en raison de leur représentativité, mais parce qu'il nous semble qu'elles prennent l'occultisme au sérieux, de manière différente, et permettent ainsi de prendre en charge le problème.

3. Occultisme, diable et démons dans la bible

Dans l'AT, il est vrai qu'on parle peu du diable, et pas où on l'attendrait. Il n'en est pas fait mention dans le récit de la création. Le serpent de Gn 2-3, instigateur du péché d'Adam et Eve, n'est pas explicitement identifié avec le diable. Ce sont par contre toutes les formes d'occultisme (magie, spiritisme, divination) qui sont combattues avec la plus extrême vigueur, dans le cadre du combat contre l'idolâtrie et le syncrétisme, pour une foi exclusive en YHWH.

La ligne de force qu'on peut retirer de l'AT est la suivante: occultisme et idolâtrie sont combattus parce que leur pratique constitue une désobéissance au premier commandement et entraîne la rupture de la relation avec Dieu d'une part et la dégradation des relations humaines d'autre part.

Toute la littérature juive apocryphe du premier siècle avant Jésus Christ accorde ensuite une grande place au diable, aux démons et au problème de l'origine du mal: le livre de la Sagesse (Sg 2,24) affirme clairement que le diable est l'instigateur du péché. Le diable, accusateur et séducteur, est identifié au serpent de Gn 3 par la tradition rabbinique. Le livre d'Hénoch nous raconte le mythe de la chute des anges, à cause de leur orgueilleuse volonté de prendre la place de Dieu, ou dans d'autres récits pour avoir voulu courtiser des femmes de la terre (à partir de Gn 6,1-2). La secte de Qumrân voit en Satan-Bélial l'Esprit des ténèbres, qui demeure dans le coeur des fils des ténèbres, ses partisans, et les entraîne au combat contre les seviteurs de Dieu, fils de la lumière. C'est aussi à cette époque qu'on constate un développement de la croyance à la présence et à l'action de démons malfaisants, que Paul discernera ensuite à l'arrière-plan des cultes idolâtres et des pratiques occultes condamnées par l'AT. Le ministère d'exorcisme au nom de YHWH semble prendre de l'ampleur à cette époque.

En ce qui concerne le NT, il faut commencer par souligner qu'il baigne dans cette ambiance. Pourtant il ne reprend pas telles quelles les conceptions du judaïsme contemporain: il les met en regard de la venue de Jésus, de sa mort et de sa résurrection. Tout le NT est traversé par ce cri de joie: Jésus a vaincu ces forces inquiétantes.

Les synoptiques font une grande place aux récits d'exorcisme, dans lesquels Jésus chasse les démons avec une autorité que n'avaient pas les autres exorcistes. Marc et Matthieu voient l'origine du mal dans l'endurcissement du coeur des hommes, qui ne se laissent pas instruire par Jésus et préfèrent ainsi rester sous la coupe de Satan. Satan est le séducteur, l'adversaire de Jésus puis de l'Eglise, et travaille pour falsifier et rendre sans effet la prédication de Jésus. Pour Luc, le mal vient en partie de l'action des esprits mauvais. Par ailleurs, l'homme

est mauvais parce qu'il s'abandonne au monde et vit ainsi sous la coupe de Satan. Satan est l'instigateur de la Passion, il agit pour enrayer la prédication de l'Evangile et pour menacer la foi des chrétiens. Dans les synoptiques et dans les Actes, le ministère de Jésus, puis de l'Eglise, de libération et de victoire sur les puissances sataniques est toujours le signe révélateur et annonciateur de la venue du Royaume, alors que malades et démoniaques rappellent l'asservissement de la création au mal et à la mort. Il semble que l'exorcisme ait été une activité importante dans la communauté chrétienne du premier siècle.

Paul, quant à lui, nous décrit que le monde est habité par des anges mauvais, puissances, autorités, démons dont l'action est bien réelle à côté de celle, encourageante, des bons anges. Ces puissances bonnes et mauvaises agissent dans le monde derrière les autorités politiques, les idoles, les églises. De leur action dépend l'ordre de la création. Les puissances mauvaises sont organisées et soumises à Satan, prince de la puissance de l'air (c'est-à-dire de l'espace sublunaire, qui nous sépare du troisième ciel où Dieu siège), le dieu de cet éon, qui aveugle l'intelligence des impies. Lui et ses subordonnés se camouflent en anges de lumière pour mieux tromper les chrétiens. Il cherche à maintenir l'humanité dans un état de révolte contre Dieu. Le contexte est donc celui d'un combat cosmique, et d'ailleurs c'est Satan avec sa clique de Puissances qui est responsable de la mort de Jésus. Les chrétiens, à la suite de leur Seigneur, sont appelés à s'engager dans le combat contre ces forces diaboliques. Mais ce combat peut être livré dans la confiance, car le Fils de Dieu est le triomphateur de ces Puissances. Il est assis à la droite du Père, la victoire est déjà remportée. Il faut compléter cette description en rappelant que si Satan a un pouvoir, ce n'est que dans la mesure où l'homme et le monde sont déjà marqués par le péché. La présence du mal dans le monde permet le règne de Satan, mais l'origine du mal reste mystérieuse.

Le reste du NT n'apporte plus tellement d'éléments nouveaux, sinon dans l'Apocalypse, qui reprend probablement des sources apocryphes et les applique au combat entre l'Eglise et Satan, assisté de ses anges. Elle nous décrit Satan comme le harceleur de l'Eglise, et tous ceux qui s'opposent à l'Eglise, comme ses suppôts. Mais elle nous décrit aussi les malheurs de Satan et de sa clique: s'ils peuvent encore, pour un temps, faire du mal sur la terre, ils sont déjà vaincus, expulsés du ciel qui est rempli de chants de louange. Le plan de Dieu ira jusqu'à son glorieux accomplissement, et toutes les tentatives pour l'empêcher sont d'ores et déjà vaines.

4. Les positions de la théologie "évangélique"

Les positions théologiques des milieux évangéliques sont avant tout déterminées par leur option fondamentale de refuser une démythologisation qu'ils jugent réductrice. En effet, l'homme, au cours des siècles, n'ayant guère changé dans sa nature profonde ni dans son état de révolte contre Dieu, l'enseignement de la Bible n'a donc rien perdu de sa valeur, et c'est aussi vrai en ce qui concerne le diable, les démons et l'occultisme. L'enseignement de Jésus et des premiers chrétiens, contenu dans la Bible, et même influencé par les idées de l'époque, reste celui de Dieu sans qu'il soit nécessaire de trier ivraie et bon grain. Diable et démons ne sont donc en rien des figures mythiques d'un mal social ou personnel.

A partir de cette option fondamentale, nous présenterons les points qui font, en gros, l'unanimité chez les divers représentants du courant évangélique.

Pour commencer, la toute-puissance de Dieu est sans cesse affirmée. Tout manichéisme est à exclure. Satan n'est qu'une créature de Dieu, et toute sa puissance n'est qu'usurpation et mensonge. Dieu reste souverain et Satan ni personne ne peuvent faire obstacle à la réalisation de sa volonté, même si elle se réalise de manière cachée à notre entendement obscurci.

La volonté de Dieu s'est d'ailleurs pleinement réalisée dans l'envoi, la mort et la résurrection de Jésus Christ, victoire totale de Dieu sur la mort, le péché, Satan et les Puissances mauvaises. Si Satan et les démons refusent encore de reconnaître leur défaite, elle n'en est pas moins d'ores et déjà acquise, et sera dévoilée aux yeux de tous au moment du retour en gloire de Jésus Christ.

Le problème de la nature du diable et de l'origine du mal se pose alors. Il y a unanimité pour dire que l'origine du mal n'est pas en Dieu, mais dans la volonté de ceux qui le commettent. Dieu ne saurait être le créateur du mal. Quant à l'origine du diable et des démons, elle reste entourée de mystère. Certains restent sur un point d'interrogation, d'autres se rallient à la théorie de la chute des anges à la suite de Satan. L'unanimité se retrouve par contre pour dire qu'il est plus important de combattre cet Ennemi à la suite de Jésus que de tout savoir de son origine.

Quant au mal sur cette terre, il a clairement sa source d'inspiration en Satan, chef des démons et des Puissances. Avec son armée, il cherche à exercer son hégémonie sur nous et sur la création, et veut, dans son orgueil démesuré, faire de l'homme l'instrument de sa divinisation. Il agit dans les coulisses de l'histoire pour en infléchir le cours, s'opposer au plan de Dieu, asservir et détruire les hommes en les

poussant à la révolte contre Dieu.

L'homme, quant à lui, est et reste créature de Dieu, même après la chute, mais son entendement spirituel demeure obscurci et sa volonté défaillante. En rupture délibérée de communion avec son Créateur, il se met sous la coupe de l'Ennemi qui le réduit en esclavage. La libération de cet esclavage lui est déjà acquise en Jésus Christ, mais il lui faut l'accepter dans la soumission et la repentance, et ainsi se convertir; or son orgueil l'en détourne souvent.

Satan lui aussi travaille pour empêcher les hommes d'aller chercher leur salut là où il leur est offert. Pour garder les hommes sous sa coupe, il se fait imitateur du Seigneur, séducteur et usurpateur. L'occultisme tombe sous le coup du jugement de Dieu parce qu'il appartient à ce domaine: il est l'un des moyens par lesquels Satan cherche à tromper et à détruire les hommes, en contrefaisant des réalités spirituelles. Il est en fait l'un des endroits où Satan se déguise en ange de lumière, un des endroits de la résistance de l'Ennemi, vaincu par Jésus Christ qui vient instaurer son Royaume.

5. La position de Karl BARTH

Pour BARTH, parler des démons est un sujet stérile, qu'on ne gagne rien à étudier. Car les démons n'attendent qu'une seule chose, c'est qu'on les trouve intéressants et qu'on les prenne au sérieux. Il faut préciser une chose, c'est que les démons n'ont rien à voir avec les anges. Ils n'ont ni la même nature, ni la même origine. Ils ne sont ni divins, ni créés. Il faut pratiquer là un véritable exorcisme théologique : refuser aux démons d'être classés dans la même catégorie que Dieu.

Il y a en effet une séparation radicale entre la création de Dieu et le chaos, entre la libre grâce et le néant, entre le bien et le mal, la vie et la mort, le Kerygme et le mythe. Mais attention, ce n'est pas un dualisme.

Car cet "empire du mal" n'est qu'un ciel de carton-pâte. C'est le néant, mais paradoxalement ce n'est pas rien. Ce néant n'est que mensonge, même en son existence. Pourtant on ne peut pas en juger tranquillement, il est impossible de le maîtriser en théorie et de l'éliminer en pratique. Le néant essaie de s'infiltrer entre la grâce et le salut, soit en créant une confiance trop grande en la morale et en toutes les activités de l'homme, soit en se faisant prendre tellement au sérieux qu'il prenne sa place dans la création.

Cette entreprise mensongère du néant est partout couronnée de succès, partout l'empire mensonger oeuvre en mille métamorphoses. Pourtant, aussi puissant soit-il, il n'est que mensonge, et ne peut agir

que tant qu'il n'est pas démasqué.

Evidemment, c'est la Parole de Dieu qui confond le mensonge, car si les démons veulent nous faire croire qu'il y a pour nous des choses meilleures que celles que Dieu nous donne, ou que nous sommes prisonniers et esclaves, il n'y a que la Bible qui puisse dévoiler leurs mensonges, en montrant le sort qui leur est réservé, leur condamnation.

Mais attention, il ne s'agit pas de croire en eux, car la foi implique une relation positive, donc une crainte des démons ne pourrait que s'opposer à la crainte de Dieu. Les croyants doivent donc démythiser les démons, leur opposer une incrédulité consciente, qui n'équivaut cependant pas à les considérer comme une conception dépassée où finalement les anges et les choses spirituelles seraient fourrées dans le même paquet de vieilles choses hors d'usage.

L'Eglise doit vivre sa foi dans un monde libéré de l'empire des ténèbres par Jésus Christ.

A la fin de cette présentation, nous sommes conscients du danger qui menace certains courants évangéliques de théoriser des notions bibliques diverses pour aboutir à une lutte presque manichéenne contre les démons qui deviennent les cibles de projection privilégiées pour toutes sortes de craintes et de fantasmes. La position de Barth, quant à elle, en se situant sur un terrain plus philosophique, risque de s'intellectualiser et d'avoir de la peine à se situer face à la pratique. Ce que nous apprécions par contre dans les deux positions, c'est qu'elles se coltinent avec les "puissances spirituelles" qui apparaissent dans la Bible et essaient d'en tirer une lecture pour notre temps. Elle proclament avant tout la Seigneurie de Dieu et la victoire sur ces "puissances" déjà réalisée en Jésus Christ. Elles ne nient pas l'existence de ces "puissances", mais s'engagent premièrement à prêcher l'Evangile

6. Prise en charge du problème

Après avoir pris connaissance de divers points de vues, bibliques et théologiques, nous croyons que l'Eglise ne peut pas rester d'une neutralité de bon aloi en ce qui concerne le problème de l'occultisme. Sous toutes ses formes il est en opposition, de par sa nature propre, avec le Royaume que Jésus est venu annoncer et établir.

L'occultisme pour initiés, réservé à une élite en quête de vérités suprahumaines, est manifestation de l'orgueil caché de l'homme, qui veut s'élever au-dessus de la masse humaine, sans se rendre compte qu'il y est profondément enraciné et solidaire, y compris dans ce qu'elle a de lourd, de pourri et de pécheur. Orgueil surtout parce que ces

doctrines incitent à chercher une révélation de la divinité ailleurs que là où Dieu a justement choisi de se révéler pleinement et de se rendre proche de nous et accessible. Elle cachent à l'homme son besoin de se repentir et de naître de nouveau, et l'entraînent dans une recherche qui, sous des dehors exaltants et séducteurs, ne le conduit nulle part.

L'occultisme vulgarisé (horoscopes, astrologie, etc.) abrutit l'homme avec de fausses promesses, de fausses sécurités. La vision du monde qu'il propose est une paire de lunettes déformantes: soit que l'homme croie pouvoir composer avec les pièges et les chances que lui dévoile son prétendu destin, soit qu'il se laisse enfermer dans un déterminisme écrasant. Le monde est fermé. Il n'y a pas de place pour quoi que ce soit d'extérieur qui refuse de se laisser mettre en boîte dans le système proposé, précisément conçu pour intégrer sans heurts et sans bruit tout élément nouveau, avec une grande souplesse et une grande largeur de vue, au point de même faire une petite place à Jésus Christ lui-même ou à une de ses réincarnations. Le Dieu de la Bible par contre, le Dieu de Jésus Christ n'a de place ni dans ce monde, ni surtout dans ma vie, si je me laisse moi-même mettre en boîte dans un tel système.

Spiritisme, magie blanche, voyance, divination invitent à prendre au sérieux une révélation du monde surnaturel qui ne vient pas de Dieu et qui ne nous est pas communiquée en Jésus Christ. Une telle révélation, d'où qu'elle vienne, ne saurait être que trompeuse dans la mesure oû, encore une fois, elle nous incite à frapper à la mauvaise porte et nous détourne du Royaume de Dieu.

Superstition populaire, envoûtement, magie noire sont prise de pouvoir sur les hommes et sur le monde. Usurpations orgueilleuses, elles tendent à corrompre et à détruire les relations humaines. Fantasmes de toute-puissance, elles sont l'expression évidente de la révolte fondamentale de l'homme contre Dieu.

Nous croyons que l'occultisme et les pratiques occultes doivent être vues sous cet angle: en opposition consciente ou inconsciente avec le Royaume de Dieu, indépendamment de la sincérité et des bonnes intentions qui animent souvent ceux qui les pratiquent. Nous avons aussi à leur montrer qui est derrière cette entreprise de séduction, à dénoncer et à démasquer Satan déguisé en ange de lumière L'occultisme est par bien des côtés éminemment humain, beaucoup de phénomènes occultes et de manifestations surnaturelles peuvent sans aucun doute se ramener à des dimensions psychologiques, subconscientes, ou même à des supercheries. Cela nous met d'ailleurs en garde contre des affirmations hâtives et simplistes. Mais pourtant il a un côté démoniaque, d'abord parce qu'il entretient la révolte contre Dieu, mais aussi parce qu'il fait consciemment appel à une dimension surnaturelle. L'occultisme ne se laisse pas réduire à des explications

rationalistes ou psychologisantes. Il nous faut avertir les gens du danger qu'il y a à rechercher le contact et la communion avec ce monde surnaturel mal défini, dans la mesure où la Bible elle-même nous met très sévèrement en garde contre toute tentative de ce genre.

Pour toutes ces raisons, et même à la limite indépendamment de notre vision du diable et des démons, l'occultisme mis en perspective avec le Royaume de Dieu montre sa nature. Nous avons pour mission de montrer en quoi il est en conflit avec ce Royaume. Nous avons certainement la tâche de prendre ces théories au sérieux et de montrer à ceux qui leur sont acquis en quoi elles sont illusoires, néfastes, et surtout en quoi elles empêchent l'accès à ce Royaume qu'il faut justement chercher avant toute autre chose.

Pour conclure, nous allons donner quelques pistes de réflexion sur la façon dont l'Eglise peut accomplir ce travail, au niveau de la prédication, de l'enseignement et de la relation d'aide personnelle.

7. L'enseignement, la prédication et la relation d'aide

La prédication et l'enseignement nous paraissent capitaux, surtout lorsqu'on sait que la majorité des gens touchés par l'occultisme baignent dans une sphère de religiosité. Il est important d'éclaircir ce que nous croyons, de décaper notre foi de la crédulité superstitieuse qui l'entoure pour découvrir le Dieu d'amour révélé en Jésus Christ, qui n'a rien de commun avec une fatalité mécanique. Mais ce qui est essentiel ce n'est pas d'offrir des réponses toutes faites, qui seraient à nouveau intégrées dans un système religieux, mais des pistes de réflexion.

Bien sûr cela paraît évident, la lutte contre l'idolâtrie ayant toujours fait partie de la prédication, mais actuellement les idôles semblent se distinguer moins bien, elles font vraiment partie de notre culture et nous pouvons difficilement nous placer en dehors de ces références sans que nos paroles soient ressenties comme dépassées ou déphasées. Il me semble que le noeud du problème est là, dans cette question de langage et de référence culturelle. En effet les gens engagés dans l'occultisme cherchent ainsi à trouver les réponses aux questions vitales, à mieux connaître Dieu et eux-mêmes. Alors comment se fait-il qu'ils n'entendent pas le témoignage du Christ?

Le but poursuivi est le même: la connaissance de Dieu, de soi, de la vérité, mais la manière d'y parvenir est différente. L'occultisme envisage la connaissance comme une purification progressive, possible parce qu'on ne tient pas compte des limites de l'homme, de la mort. La théologie chrétienne est exactement à l'opposé, car elle procède d'abord d'une reconnaissance des limites; puis

de la grâce de Dieu qui nous entraîne alors dans une progression appelée sanctification. La foi chrétienne, contrairement aux enseignements de l'occultisme, n'est pas une foi harmonique mais n'existe que dans une dialectique de rupture, puis de réconciliation. L'opposition essentielle réside dans l'acceptation ou non de la rupture, de la mort et de la finitude, qui rend à l'homme sa dimension de liberté. Une liberté qui n'est pas autonomie totale face à la création, à Dieu, aux autres, qui n'est pas rêve d'une toute puissance magique ni d'une liberté qui ne serait qu'une participation fusionnelle au cosmos, en fait asservissement et anéantissement.

Mais comment le dire? L'exemple du prophète Osée ne pourrait-il pas renouveler notre prédication contre l'idolâtrie ? Il prêche en endossant les problématiques et le langage de son temps, et surtout il procède par analogie, ce qui est justement le fondement des théories occultes, qui discernent souvent et partout des relations, des correspondances entre microcosme et macrocosme, etc.

Il est évidemment difficile d'entrer dans ce langage ésotérique sans se laisser prendre dans son filet, mais devant la non-pertinence de certaines prédications il nous faut sans doute prendre le risque de dire des âneries et des impertinences.

Risquer l'analogie, c'est risquer d'être compris et peut-être de rompre enfin l'harmonie, en culbutant les images. Par exemple en prenant l'image du chemin, de la voie, qui est un mot-clé de la doctrine occulte: en le mettant en rapport avec l'image du chemin dans le NT, on peut faire éclater l'analogie.

En ce qui concerne la relation d'aide, nous avons là aussi à informer les gens de la nature de l'occultisme, à leur faire prendre conscience qu'il est sous le coup du jugement de Dieu, et qu'il comporte des dangers. Il s'agit en même temps de leur dire la valeur qu'ils ont aux yeux de Dieu et de les libérer ainsi de leurs faux systèmes et de leurs fausses idées de Dieu. Face au danger de voir des démons partout, de croire sans autre des personnes qui pensent elles-mêmes avoir des démons, d'induire involontairement des comportements malsains en faisant inutilement peur aux gens, nous devons viser à découvrir dans l'écoute, les vraies sources de la culpabilité, pour les confesser au Dieu d'amour. C'est dans ces conditions que pourra avoir lieu une vraie délivrance: elle ne sera jamais un acte magique, exécuté avec précipitation pour s'épargner la peine d'un chemin parcouru ensemble.

8. Bibliographie

8.1 Documentation générale

J. Allan

- *Le livre des mystères*, Sator/E. B. V., 1983.

J.-C. Frère

- *Les sociétés du mal*, in "Histoires des personnages mystérieux et des sociétés secrètes", Coll. dirigée par L. Pauwels, Paris, 1972.
- *L'occultisme*, in *ibidem*, 1974.

J. Lantier

- *Le spiritisme*, in *ibidem*, 1971.

A. Waldstein

- *A. Crowley*, in *ibidem*, 1975.

A. Kreis

- *Le rock, parlons-en !*, Ligue pour la Lecture de la Bible, Lausanne, 1985.

J. Maître

- "La consommation d'astrologie à l'époque moderne", in revue *Diogène* 53/1966 , Paris, pp 92-109.

8.2 Commentaires bibliques

Von Rad

- "Deutéronome", *ATD*, 1987.

J. R. Potter

- "Lévitique", *CBC*.

F. Bovon

- *La théologie de Paul, notes de cours*, Genève, hiver 85-86.

8.3 Approche théologique

Dossier

- "Satan, qui es-tu ?", *Choisir* 179/1974.

K. Barth

- *Dogmatique* III/ 3, pp. 237 ss.

K. Rahner, H. Vorgimmler

- *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970. Art.: "Principautés", "Démons", "Possession", "Mal".

- *Dictionnaire de spiritualité.* Art : "L'exorcisme", "Les démons".

8.4 Approche pastorale

Masamba ma Mpolo

- "Une approche pastorale du problème de la sorcellerie", *Flambeau* 51 /1956, Yaoundé.

M. Ray

- *L'occultisme à la lumière du Christ*, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1976.

- *Echec à l'oppresseur*, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1977.

Kurt Koch

- *Occultisme et cure d'Ame*, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible/Emmaüs, 1972.

C. Ten Boom

- *Ennemis vaincus*, Lausanne, Jeunesse en Mission, 1977.

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 87	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

Partage

Fidélité

Recherc

« Etre scien
dans la cra
du seul sag